في الفقه السياسي الإسلامي

مبادئ دستورية

الشورى

العدل

المساواة

فريد عبد الخالق

دار الشروق




في
الفقه السياسي
الإسلامي

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م

أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)

بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

فريد عبد الخالق

في الفقه السياسي الإسلامي

مبادئ دستورية

الشورى

العدل

المساواة

دار الشروق


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقديم الكتاب

بقلم المستشار/عبدالوهاب العشماوى

الأمين العام السابق لمنظمة الدفاع الاجتماعى

جامعة الدولة العربية

دعانى المؤلف ، وهو الأخ الكريم الذى يدعو إلى الخير دائماً لكى أقدم هذا الكتاب . ولقد طالعت هذا المؤلف أول الأمر فوجدت نفسى أمام طوفان من الفكر لا أول له ولا آخر فما وجدت فى استطاعتى أن أواجهه ، وفكرت فى أن أفعل مثل ما فعل ابن نوح عليه السلام وأن آوى إلى صخرة تعصمنى من هذا الطوفان وتتيح لى الفرصة لكى أشاهده عن بعد دون مواجهة ، ولكنى تذكرت أن هذا الرأى قد أدى بابن نوح إلى أن كان من المغرقين . ثم فكرت فى أن أفعل مثل ما فعل فرعون من قبل فأصعد إلى السماء لعلى أكون من فوق الطوفان أشاهد اندفاعه وأرصد حركته ، ولكنى تذكرت مرة أخرى أن هذا الأمل الذى راود فرعون قد جعله كذلك من المغرقين ، وما أحببت أن أكون من أولئك ولا من هؤلاء . فأعدت قراءة الكتاب مرات حتى هدانى الله إلى أن ما حسبته طوفاناً إن هو إلا فيض من الفكر أو نبع من ينابيع الإيمان يستطيع أن يرتوى منه كل ظمآن إلى المعرفة أو أن يأخذ منه طالب العلم بقدر ما يشتهى ، أو أن يعرض عنه كل من ختم الله على قلبه فما أراد هذا ولا ذاك .

وما أحسب أن المؤلف أراد منى أن أقدمه للناس ففضله وعلمه قد سبقانى إلى ذلك بسنوات ، وإنما أغلب الظن أنه قد أراد ، وهو داعية بطبعه ، أن يقدم لكتابه بصوت واحد من القراء الذين يريد أن يصل بفكره إلى قلوبهم وعقولهم على السواء . ذلك لأن المنادى للصلاة ليس كمن يؤديها ، والمؤذن ليس كالإمام ، وجامع الزكاة ليس كمن يخرجها ، والقائم عليها لاتسقط عنه الفريضة .

على هذا الأساس وحده قبلت هدية الأخ الكريم فريد عبد الخالق ، وكتبت تقديماً لهذا الكتاب . وبذلك اخترت إحدى الحسنيين أو ربما اخترت غير ذات الشوكة منهما ، وتركت الأخرى للمؤلف يكتوى بنارها ويظفر بثوابها كله غير منقوص بإذن الله .

ولعل أول ما شد انتباهى ، أن المؤلف قد اختار لكتابه موضوعاً صعباً شديد الحساسية ، ربما لأنه يفضل الصعب على السهل ، وربما لأنه متمرس قادر على تناوله ، عالم بخطره ، أو لأنه بطبعه يميل إلى التحدى ولديه من قوة الإيمان والحجة ما يساعده على ذلك . فلئن كان هذا الموضوع فى الزمان الذى نشأ فيه نوراً وضياء يهدى به الله من يشاء ، فإنه فى هذا الزمان ، وقد تبدلت الأمور وتغيرت المفاهيم ، أصبح النور ناراً تحرق من يمسها فى بعض الأحيان ، وغدا الضياء وهجاً يخطف الأبصار فى كل الأحوال .

وعندما خاطب الرسول الكريم المسلمين بقوله : **(كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته)** إنما كان يكشف عن حقيقة ثابتة أرادها الله لعباده منذ بدء الخليقة ، وآدم عليه السلام عندما نزل إلى الأرض كان راعياً ومسئولاً عن رعيته ، وتوارث الأنبياء والرسل هذه المسئولية على مر العصور والأيام ، وتلك هى الأمانة التى عرضها الله على السماوات والأرض فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان . وموضوع الكتاب فى بساطة متناهيه محاولة لترديد جانب من هذه الحقيقه وللكشف عن حقوق الرعية ، أو بلغة العصر والفقه الحديث بيان ما للمحكومين من حقوق فى أعناق حكامهم وبيان ما على هؤلاء من واجبات تجاه من يحكمونهم أو هو بعبارة أخرى حديث عن المبادىء الدستورية فى الإسلام . وما أحسب أن هذا الموضوع أو تلك البداهة قد أثارت خلافاً أو حتى مجرد المناقشة فى الصدر الأول من الإسلام . فقد كان المجتمع الإسلامى فى أحسن حالاته مادام الوحى يأتيه من السماء ، وكان الناس بخير مادام فيهم رسول الله ، فما كان الله ليعذبهم وفيهم صفيه وحبيبه . ثم جاء على الناس زمان تبدلت فيه الخلافة من بيعة مرضية إلى ملك عضود ، وانتشر العلم بين الناس فظهر فيهم العارفون والفقهاء ، ودخل فى زمرتهم من فقه الدين ومن تفقه فيه ، والفرق بينهما كبير . و مع ما فى الفقه من خير كثير فقد كان من جرائه فتنة كبيرة وخلاف ربما وصل إلى أن رمى

بعضـهم البعض بالكفر والإلحاد . وبين الملك العضود والفقه ، الذى قد يفرق أكثر مما يجـمع ، ظهرت الآراء المتعـارضـة فى بعض الأحيـان والمذاهب المتنافرة فى كثيـر من الأحيان . ومن رحيق الصدر الأول ومن خضم العصور التالية ، كان على المؤلف أن يخرج لنا خليطاً جمع بين عطر النبوة وحلاوة ومرارة فقه الأقدمين ، فكان فى هذا وذاك شفاء وعذوبة تارة ، وابتلاء للعباد ما بعده من ابتلاء تارة أخرى .

وتتمثل المشكلة الكبرى من وجهة نظرى فى الفجوة التى تزداد مع الأيام اتساعاً بين من يُعَلّمون ومن يتعلمون ، أو بالأحرى بين من يكتبون ومن يقرءون ، وبين من يدعو ومن يريد أن يستجيب . والناس فى أغلبهم كبروا أم صغروا عادة لايستجيبون ، وإن استجابوا فقلما يفعلون ، وإن فعلوا فكثيراً ماينكثون . تلك هى العلة التى يشكو منها كل داعية أو صاحب فكر ، وأحياناً ما تؤدى به الشكوى إلى نوع من اليأس والقنوط . ولكنك سوف تجد أن المؤلف من النوع الذى لايعتريه شك فى دعوته ، وهو يأمل فى الاستجابة دائماً ، فلا يثنيه عن عزمه إعراض من البعض أو نفور من قلة ، لأنه كما قلت داعية يؤمن بما يقول ويترك الهداية لله العلى العظيم .

والحق أنه طالما خيل إلىّ ، وأنا أقلب صفحات هذا الكتاب ، أن الأستاذ/ فريد عبد الخالق كان أشبه ما يكون برواد الفضاء ، هؤلاء سلاحهم علوم تقنية عالية ، ولكنها لاتفرق كثيراً بين مايضر الناس وما ينفعهم ، أما الأستاذ فريد فرائد فضاء فكر وتراث عدته وصاروخه ومركبته إيمان فطرى وفكر ثاقب ورغبة عارمة فى أن يفتح طريق الخير أمام الناس . وإذا كان الرائد لايقطع ما بينه وبين من رفعوه إلى الفضاء ، فإن المؤلف لم ينس أن رائد فضاء الفكر والتراث لايسبح فيه وهو منبت الصلة بأهل الأرض ، فهم الذين يديرون حركته ، وهم على أرض الواقع قد يعينونه على ربط الأمور وتجنب المصاعب وإزالة العوائق ، ولم ينس أن رائد الفضاء وإن كان مشدوداً إلى السماء معلقاً فى الهواء ، إلا أنه محكوم دائماً بضوابط الأرض، تلك الأرض التى منها صعد وإليها يعود . لذلك سوف نجد أن المؤلف كلما كشف عن أمر رده إلى الواقع، وكلما حيرته فكرة وجد الهداية فيما حلق إليه من فضاء الفكر والتراث .

ولو أنى أردت أن أكتفى بالإشارة إلى الباقة التى اشتمل عليها الكتاب عبر هذا التقديم ، لظلمت المؤلف والقارئ معاً ، لذلك فقد عمدت إلى عدد من الأمور التى

أثارها المؤلف ، لعلى أستطيع أن أعرض شيئاً من فحواها أو أن أنشر بعضاً من عبيرها أو أن أردد صدى ما تركته فى حسى وفكرى على السواء ، وإن اختلفت معه أحياناً وأتفقت معه أحياناً أخرى . وسوف يجد القارىء بعد ذلك أن ماقدمته إليه ليس إلا قطرة من غيث ما كان لها أن تغنى طالب العلم ولا الراغب فى المعرفة ، وإنما حسبها أنها بشرت بمقدم خير كثير .

تحدث المؤلف عن مبدأ الشورى فأفاض وأفاد فى الوقت ذاته وأقام الحجة الشرعية على وجوب الشورى كمبدأ إسلامى أساسى ، وعدّد الشروط الواجب توافرها فى أهل الشورى أو أهل الحل والعقد كما أسماهم ، وإن كنا لانتفق معه فى هذه التسمية ، ولكن يبدو من خلال ما كتبه المؤلف أنه قد اختار الانتخاب وسيلة للوقوف على هؤلاء ، وتحفظ فاشترط أن يجرى الانتخاب فى جدية ونزاهة . ولانريد فى هذا التقديم أن ندخل مع المؤلف فى مناقشة ، وإنما نكتفى بأن نوجه إليه سؤالاً لانتعجل الإجابة عليه : هل عملية الانتخاب لو توافرت لها النزاهة واتسمت بالجدية والوعى من جانب الناخبين ، كفيلة بأن تحمل إلى المجلس المنتخب من هم حقيقة أهل الرأى والمشورة ؟ لقد أثبتت التجربة أن العيب ليس فى كيفية إجراء الانتخاب وإنما العيب قد يكون فى النظام ذاته . يقول أصحاب الحرف أن محاولة إصلاح ترس واحد من تروس المركبة قد لايترتب عليه إصلاحها بل قد يؤدى إلى تعطيل المركبة بأكملها .

ولقد حاول المؤلف من وجهة نظره أن ينصف نصف المجتمع وأن يؤكد أن الشريعة لاتعرف تفرقة بين الرجل والمرأة فى مباشرة الحقوق السياسية ، ومنها بطبيعة الحال اختيار أهل الشورى والجلوس بينهم . ولقد تحدى المؤلف بذلك الكثير من الآراء فناقش حججهم ورد الكثير منها ، وهذه طبيعته . لذلك فأنا أتركه لطبعه وللقراء وكذلك ومن قبل ذلك لمن تحداهم من الفقهاء .

وتحدث المؤلف بعد ذلك عن المبدأ الدستورى الثانى ، ألا وهو العدل . وما من أحد يستطيع أن يجادل فى أن العدل اسم من أسماء الله الحسنى ، وقد جعله الحق أساساً للحكم . ولقد أعجبتنى التفرقة التى أقامها المؤلف بين العدل والعدالة والتى هى مجرد وسيلة من وسائل إقامة العدل . ولكن استوقفنى ما تطرق إليه المؤلف من حديث مؤداه أن الإكراه وارد فى إقامة العدل وإن كان منهى عنه فى أمر العقيدة ، وما انتهى إليه

المؤلف من وجوب فرض العدل ولو بالقوة . ويبدو لى أن المؤلف قد نظر إلى المسألة من جانب واحد فقط ، مع أن شمول العدل لايفرق بين حكام ومحكومين . مرة أخرى أترك للقارئ أن يرى رأيه وأن ينظر فيما قدّمه إليه المؤلف .

وأخيراً تحدث المؤلف عن مبدأ المساواة فحاول أن يقيم لنا نظرية فى المساواة ، وصنف المساواة إلى مساواة أمام القانون ، ومساواة أمام القضاء ، مع أن الأخيرة نتيجة للأولى ، ثم أشار إلى المساواة فى تولى الوظائف وهى كذلك فرع عن المساواة أمام القانون ، وأخيراً أبرز معنى المساواة فى الدساتير العربية . ومع التحفظ على أن ثمة مساواة فى الدساتير عموماً فقد كان حديث المؤلف فى هذا المجال حديث الفقيه المتمكن والدارس المتعمق .

هذا هو ما هدانى الله إليه من تقدمة لهذا الكتاب ، ربما وفقت بها فى أن أقيم جسراً بين رائد الفكر والتراث و بين من هم مثلى من القراء ، لعله يعينهم أو ييسر لهم الوصول إليه ، أما الصفوة من قرائه ومحبيه فما أظن أنهم بحاجة إلى جسر أو حتى إلى عبور .

لقد عرفت الأستاذ/ **فريد عبد الخالق** منذ خمسين عاماً ، وقد كان وما يزال ماتبدل له وجه ولاتغيرت له عقيدة ، صلب الرأى ، قوى الحجة ، ماجادل إلا بالحق قلبه على لسانه ، وبسمته فى الشدائد تسبق كلامه ، وروحه السمحة تأتيك عبر حديثه ، وعلمه الوافر ، يغلب فكره المتفتح ، مسلم للحقيقة مكافح للباطل ، سلاحه قلب مؤمن وكلمة طيبة آمن ويؤمن دائماً بأنها كالشجرة الطيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء وسوف تؤتى ثمارها بإذن الله ولو بعد حين ، وما ذلك على الله بكثير .

د / عبد الوهاب العشماوى



مقدمة عامة
حول المبادئ الدستورية في الإسلام

يعتبر ما جاء فى الكتاب والسنة من أحكام دستورية وقيم سياسية عليا ، واجبة الاتباع فى الدولة الإسلامية [*] . وهى ذات أثر كبير فى صياغة التصور الإسلامى للدولة ووظيفتها وخصائص نظام الحكم فيها واختصاص السلطات فيها كذلك . وتعتبر هذه المبادئ الدستورية بمثابة حقوق الله فى المجال السياسي . ذلك لأنه بقدر ما يعتبر حقا للأمة المسلمة أن تطالب حكامها باحترام هذه المبادئ الدستورية أو القيم السياسية وبالنزول على حكمها فى سياستهم للدولة ، بقدر ما يعتبر كذلك واجباً على هذه الأمة ، كمجموع ، وعلى كل فرد مستطيع كفرد ، أن يتمسك بهذه المبادئ وأن يطلب التمسك بها والاحتكام إليها [1] .

وإذا كنا لانجد بين علماء الشريعة اتفاقاً على حصر هذه المبادئ ، فإن السبب فى ذلك لايرجع إلى خلاف حول تلك المبادئ ذاتها ، أى حول ما إذا كان الإسلام قد جاء أو لم يجئ بها ، وإنما يرجع الخلاف ـ فيما نعتقد ـ حول مايبدو منها متصلاً أو غير متصل بالشئون الدستورية أو نظام الحكم [2] .

فالمبادئ الأساسية هى عند بعض الحديثين من فقهاء الشريعة [3] : العدل والشورى

(*) تجدر الإشارة هنا إلى أهمية التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعاً عاماً مُلزماً للمسلمين فى كل مصر وعصر ، وما يعد تشريعا وقتيا أو زمنيا كتلك التى وردت فى التفصيلات أو الجزئيات أو التنظيمات أو التطبيقات لمبدأ معين أو لقاعدة كلية فإنها لا تعد تشريعا عاما وإنما هى تشريعات أو أحكام يراعى فيها حال البيئة الخاصة بزمن التشريع .

(١) النظام السياسى للدولة الإسلامية - دكتور محمد سليم العوا . ط٣ ص ١٤٧ و ١٤٨ .

(٢) مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، د. عبد الحميد متولى - الطبعة الرابعة ص ٢٤٠ .

(٣) السياسة الشرعية ، الشيخ عبد الوهاب خلاّف ، طبعة ١٩٣١ ـ ص ١٩ .

والمساواة ، وهى عند البعض الآخر منهم[1] العدالة والشورى والطاعة لأولياء الأمر مما أحب المؤمن أو كره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة . واتجه رأى إلى أنها هى الشورى فيما تجب المشورة فيه من شئون الأمة الإسلامية ، والعدل من الحاكم الأعلى ، ومن الولاة والعمال الذين من دونه ، والاستعانة بالأقوياء الأمناء فيما يجب أن يستعين الحاكم الأعلى فيه[2] . ولقد اتفق فى شأنها إلى حد بعيد ، كل من الدكتور عبد الحميد متولى والدكتور محمد سليم العوا [3] ، فوضع أولهما على رأسها الشورى والعدالة والمساواة والحرية ، ومسئولية أولى الأمر ، ورأى الثانى الاقتصار فى مؤلفه على مثلها وزاد وجوب الطاعة .

ونحن نتابعهما فيما ذكرا منها ، ونضيف إليها مبدأ الشرعية والمشروعية ووحدة الأمة الإسلامية وتضامنها ، وحق الرعية على الراعى فى التزامه " الصدق والمصارحة " ، كما أبدلنا بمصطلح " الحرية [4] مصطلح حقوق الإنسان وحرياته الأساسية " ، كما أدخلنا فى نطاق واجب الشورى واجب أو حق الأمة فى " المشاركة السياسية " ، وأدخلنا فى حقوق الإنسان حق مقاومة الجور ، وفى " مساءلة الحاكم " واجب الحسبة على ذوى السلطان ، وهى فرع عن أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى مجال السياسة والأمور العامة .

أدلة حجية المبادئ الدستورية الإسلامية :

١ - القرآن : وهو الأصل الأول والمصدر العام للإسلام . وماجاء فى ميدان شئون الحكم والحسبة عامة وعلى ذوى السلطان خاصة من آيات مقررة لهذه المبادىء الكلية الدستورية وهذه القيم الإسلامية العليا سوف يأتى بيانها فى تناولنا لها على انفراد .

---

(١) المذاهب الإسلامية ، الشيخ محمد أبو زهرة ، طبعة ١٩٥٨ - ص ٣٧ .

(٢) نظام الحكم فى الإسلام ، الدكتور محمد يوسف موسى .

(٣) انظر مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، دكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ص ٢٤٠ ، والنظام السياسى للدولة الإسلامية ، دكتور محمد سليم العوا ، المرجع السابق ص ١٤٩ .

(٤) يقصد "بالحريات العامة " مجموعة من الحقوق المعترف بها للناس ، أفراداً وجماعات تجاه الدولة " . انظر مشكلة الحرية فى الإسلام ، جميل ميمنه ـ دار الكتاب اللبنانى ، ببيروت ، ج ٣ طبعة أولى ، ص ١٩ ـ نقلاً عن القاموس الموسوعى لاروس ، ص ٣٤ .

٢ - **السنة التشريعية** : التى جاءت فى بيانها أحاديث نبوية بشأنها وهى كثيرة . ذكرت بعضها على انفراد ، وجمعت بين عدد منها فى أحاديث أخرى . كما روى عن النبى ﷺ فى خطبة الوداع فى شأن الحقوق السياسية الدستورية العامة قوله ﷺ : " **فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب** " (١) ، وكما روى عنه عن عبد الله بن عمر بسنده قال : " رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالكعبة ويقول : " **ما أطيبك وأطيب ريحك . ما أعظمك وأعظم حرمتك . والذى نفس محمد بيده ، لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك : ماله ودمه وأن نظن به إلا خيراً** " (٢) .

وجاءت بها بعض الأحاديث فى كلمة جامعة قررت أصلاً عاما ينظم أفرادها مثل قوله ﷺ " **ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته ، إلا حرم الله عليه الجنه** " (٣) ، وقوله ﷺ فى حديث له عن أبى هريرة رضى الله عنه : " **من غش فليس منى** " (٤) وهو عام فى العادات والسياسات لقوله ﷺ فى حديث له عن عقوبة الحاكم الغاش : " **أيما راع استرعى رعية فغشها فهو فى النار** " (٥) . وما روى عنه ﷺ " : **أخوف ما أخاف على أمتى الأئمة المضلون** " (٦) .

ومن أدلة حجية حق المواطَنة فى الدولة الإسلامية ما نصت عليه وثيقة دستور المدينة ولم يقتصر " الشعب " أو تنحصر " المواطَنة " فى الدولة الإسلامية الأولى فى المسلمين

---

(١) البخارى فى صحيحه عن عبد الرحمن بن أبى بكر ، عن أبيه ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر صحيح البخارى ، ج ١ ، ص ٦٤ ، ٩٣ .

(٢) رواه ابن ماجه فى سننه - ج١ ، ص ١٢٩٧ .

(٣) انظر مختصر صحيح مسلم للمنذرى - تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى ج٢ ص ٨٩ ، عن الحسن قال: عاد عبيد الله بن زياد معقل بن يسار المزنى فى مرضه الذى مات فيه . فقال معقل: إنى محدثك حديثاً سمعته من رسول الله (ص) وذكر الحديث .

(٤) انظر المرجع السابق ج٢ - ص١١ : عن أبى هريرة (رضى): أن رسول الله (ص) مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها ، فنالت أصابعه بللاً فقال: "ما هذا يا صاحب الطعام ؟ فقال : أصابته السماء (أى المطر) يا رسول الله قال : أفلا جعلته فوق الطعام كى يراه الناس. من غش فليس منى" .

(٥) أخرجه أحمد(٥/ ٢٥) و مسلم (٦/ ٩) . انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة - محمد ناصر الدين الألبانى - مجلد٤ - المكتبة الإسلامية - ص ٣٤٧ .

(٦) ورد من حديث عمر بن الخطاب وأبى الدرداء وأبى ذر الغفارى وثوبان ولى رسول الله (ص) و شداد بن أوس وعلى بن أبى طالب . انظر المرجع السابق ص ١٠٩ .

وحدهم بل نصت الوثيقة على اعتبار اليهود المقيمين فى المدينة من مواطنى الدولة وجعلت لهم من الحقوق والواجبات مثل ما للمسلمين ، ففى فقرتها (٢٥) تقرر الوثيقه أن "يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم [١] . وقد قررت الوثيقة لباقى قبائل اليهود مثل ما تقرر ليهود بنى عوف [٢] ، وهى أحكام تشريعية عامة ملزمة للمسلمين " فالمواطَنة " حق من حقوق الله . ومن ذلك أيضاً - وهو داخل فى صميم موضوعنا - تقرير مبدأى العدل والمساواة فى نصوص هذه الصحيفة (المواد ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٤٥) .

وكذلك ما أشارت إليه نصوص أخرى من مبادئ الشريعة الإسلامية المتعلقة بالحياة السياسية للأمة وهو مبدأ عدم إقرار الظلم [٣] .

المبادئ الدستورية فى حكومة الراشدين :

ما قصدنا إليه من هذا البحث هو بالدرجة الأولى أمران :

أولهما : بيان وظيفة الحسبة على ذوى السلطان من النظام السياسى للدولة الإسلامية فى صدر الخلافة .

وثانيهما : الكشف عن أهم المبادئ الدستورية التى برزت فى صورتها العملية فى هذا العهد الراشد من الخلافة .

---

(١) انظر "مجموعة الوثائق السياسية" للدكتور محمد حميد الله - ص ٣٩ ، ٤٧ مشار إليه فى : "النظام السياسى للدولة الإسلامية" للدكتور محمد سليم العوا - مرجع سابق - ص ٤٧ ، ٥٣ .

(٢) جاء فى كتاب رسول الله (ص) لأهل نجد أن : "ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبى رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ماتحت أيديهم من قليل أوكثير، لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته، وليس عليه دنية ولا دم جاهلية ولا يخسرون ولا يعسرون ولا يطأ أرضهم جيش . ومن سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين . ومن أكل ربا من ذمى فذمتى منه بريئة . ولا يؤخذ رجل منهم بظلم أحد وعلى ما فى هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبى رسول الله أبداً حتى ياتى الله بأمره ما نصحوا و أصلحوا ما عليهم غير متغلبين بظلم" -انظر كتاب الخراج - للقاضى أبى يوسف يعقوب بن إبراهيم - صاحب الإمام أبى حنيفة - دار المعرفة، بيروت ص ٧٢، ٧٣.

(٣) انظر المرجع الأخير ـ ص ٥٦ .

وقد وجدنا فى خطبة أبى بكر الصديق إثر توليه الخلافة بصفة خاصة وفيما أثر عن غيره من الخلفاء الراشدين ذخيرة غنية فى هذا الصدد لاسيما ما عثرنا عليه من آثار محققة مروية عن العمرين : ابن الخطاب وابن عبد العزيز [(١)] .

وعضد أهميتها شهادة المصطفى عليه السلام بأنهم " خير القرون " [(٢)] وحكمة الله فى هذا الامتياز بادية للعيان فيما اجتمع لهم من فضل علم ودين ، وفقه وحكمة ، وإرساء للقواعد العامة والمبادىء الأساسيه فى النظام السياسى للخلافة مهتدين فى ذلك بهدى الكتاب والسنة وهم فى ذلك أئمة وقدوة بلا منازع [(٣)] .

أما عن دستور الحكم الذى تضمنته خطبة أبى بكر إثر توليه فإننى أورد هنا نصها مفصلاً ، حيث قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه :

"أيها الناس :

١ - إنى وليت عليكم ولست بخيركم .

٢ - فإن رأيتمونى على حق فأعينونى (وفى رواية فإن أحسنت فأعينونى) .

٣- وإن رأيتمونى على باطل فسددونى (وفى الرواية السابقة فإن أسأت فقوّمونى) .

٤ - الصدق أمانة والكذب خيانة .

---

(١) قال سفيان الثورة : " الخلفاء خمسة أبو بكر ، وعمر وعثمان وعلى وعمر بن عبد العزيز " أخرجه أبو داود فى سننه - أنظر تاريخ الخلف للحافظ جلال الدين السيوطى - دار الكتب العلمية - ص ١٨٣ .

(٢) من حديث عمران بن حصين عن النبى (ص) أنه قال : "خير أمتى القرن الذى بعثت فيه ، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" - والله أعلم أذكر الثالث أم لا - ثم يظهر قوم يشهدون ولايستشهدون ، وينذرون ولا يوفون ويخونون ولا يؤتمنون ، ويمش فيهم السمن" أخرجه مسلم وأبو داود والطيالسى وأحمد عن قتادة عن زرارة بن أبى أوفى عن عمران بن حصين ، وروى من طرق مختلفة . وأخرجه الترمذى وقال : حسن صحيح .

(٣) انظر المنتقى من منهاج الاعتدال فى نقض كلام أهل الرفض والإعتدال وهو مختصر منهاج السنة ـ تأليف شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن تيمية ـ تحقيق الشيخ محيى الدين الخطيب ـ ص ١٧٨ ـ حيث يقول : " أنهم كانوا كاملين فى العلم والعدل والسياسة والسلطان ، وإن كان بعضهم أكمل فى ذلك من بعض . فأبى بكر وعمر أكمل فى ذلك من عثمان وعلى وبعضهم لم يكمل أحد فى هذه الأمور إلا عمر بن عبد العزيز " . وانظر : الدولة ونظام الحسبة عن ابن تيمية ـ محمد المبارك ـ دار الفكر ـ ص ٤٥ ، حيث يورد ما يذكره ابن تيمية عنهم ويضيف بحق : " وهم مع ذلك ليسوا بمعصومين عن الخطأ " .

٥- أطيعونى ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لى عليكم .

٦- ألا إن أقواكم عندى الضعيف حتى آخذ الحق منه ، وأضعفكم عندى القوى حتى آخذ الحق له (وفى نفس الرواية الأخرى : والضعيف فيكم قوى عندى حتى أريح عليه حقه إن شاء الله ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن شاء الله) .

٧- لايدع قوم الجهاد فى سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل .

٨- ولا تشيع الفاحشة فى قوم قط إلا عمّهم الله بالبلاء . أقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم " [١] .

ويكفينى هنا الإشارة إلى المبادئ الدستورية التى وردت فى هذه الوثيقة الدستورية فيما يلى :

١- يتضمن البند الأول من الدستور (الخطبة) تقرير مبدأ سلطة الأمة المتمثلة فى حقها فى اختيار الحاكم وإسناد الولاية العظمى إليه عن طريق الشورى وحقها فى مراقبته وعزله عند المقتضى . وتقرير مبدأ المساواة بين أفراد الأمة حكاماً ومحكومين فى الخضوع للشريعة الإسلامية " فالناس أمام شرع الله متساوون " لا امتياز لأحد على أحد [٢] . وفسر الباقلانى عبارة : " وليت عليكم ولست بخيركم " على أوجه عدة : منها أنه ليس بخيرهم قبيلة وعشيرة ، أو يجوز عليه الخطأ والسهو مما يجوز عليهم فهو ليس معصوماً ، أو أن الله هو الذى فضّله عليهم و هو ليس بخيرهم . وأخيراً قد يقصد أن هناك من هو أفضل منه ، ولكن الإجماع اتفق عليه هو كى يدلهم على جواز إمامة المفضول عند عارض يمنع من نصب الفاضل [٣] .

---

(١) الكامل فى التاريخ ـ لابن الأثير ـ جـ ١ ص ٣٣٢ .
البداية والنهاية لابن كثير - جـ ٥ ـ ص ٢٤٨ .
سيرة بن هشام ـ مجـ ٢ ط ٢٢ ـ ص ٦٦١ .
جمهرة خطب العرب - أحمد زكى صفوت ـ جـ ١ ـ ص ١٨٠ .

(٢) نظرية الإسلام السياسية ـ أبو الأعلى المودودى ـ دار الفكر ـ ص ٣٠ .
وانظر السياسة الشرعية للشيخ عبد الوهاب خلاّف ـ ص ٤٥ .

(٣) التمهيد فى الرد على الملاحدة والمعطلة ـ أبو بكر الباقلانى (ط ١٩٤٧) ـ ص ١٩٥ ـ تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، د . محمد الحصرى ـ وانظر تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ١٨٥ ، فيما نقل من خطبة عمر بن عبد العزيز لما استُخلف ، جاء فيها : " ولست بخير من أحدكم ، ولكنى أثقلكم حملاً " .

وكان رسول الله ﷺ يكره أن يتميز على المسلمين ، دخل عليه أعرابى فأخذته هيبة الرسول ، فقال ﷺ : "هون عليك ، فإنما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد " [١] ، وتقاضاه غريم له ديناً فأغلظ عليه ، فهمّ به عمر بن الخطاب ، فقال الرسول : "مه يا عمر . كنت أحوج إلى أن تأمرنى بالوفاء ، وكان أحوج إلى أن تأمره بالصبر".

ومن ذلك انه كان يطوف بالبيت ، فأُتى السقاية فقال اسقونى ، فقالوا إن هذا يخوضه الناس ولكنّا نأتيك به من البيت ، فقال : "لاحاجة لى فيه اسقونى مما يشرب منه الناس." ومن ذلك كراهته قيام الناس له : "ما كان فى الدنيا شخص أحب إليهم رؤيه من رسول الله ﷺ ، وكانوا إذا رأوه لم يقوموا له ، لما كانوا يعلمون من كراهيته لذلك " [٢] .

وذكر ابن الجوزى عن أبى عثمان قال : " لما قدم عتبه بن فرقد أذربيجان أوتى بالضبيص فلما أكله وجد شيئا حلواً طيباً . فقال : " والله لو صنعت لأمير المؤمنين من هذا . فجعل له صفطين عظيمين ، ثم حملهما على بعير مع رجلين فسرج بهما إلى عمر رضوان الله عليه . فلما قدما عليه فتحهما فقال أى شىء هذا ؟ قالوا : ضبيص فذاقه ، فإذا شىء حلو ، فقال للرسول أأكل المسلمين من هذا فى رحالهم ؟ فقال : لا . فقال : أما لا فارددهما ، ثم كتب : أما بعد ، فإنه ليس من كدّك ولا كد أمك ، أشبع المسلمين مما تشبع منه فى رحلك " [٣] ولما وقعت محنة عام الرمادة - أيام عمر بن الخطاب ، وأجدبت الأرض واشتد الجوع بالناس شاركهم الخليفة ما يجدون وعاش الحياة التى يحيون وقال قولته المشهورة : " كيف يعنينى شأن الرعية إذا لم يصيبنى ما أصابهم " [٤] .

٢- ويتضمن البند الثانى من الوثيقة أو الدستور تأكيداً على حق الأمة فى المشاركة فى شئون الحكم . و هو حق مؤسس على مبدأ الشورى الذى أوجبته نصوص القرآن

---

(١) أخرجه ابن سعد فى الطبقات -وابن ماجه - والحاكم وقال صحيح على-شرط الشيخين - انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة -للألبانى - مج ٤ - ص ٤٤٦ .

(٢) أخرجه البخارى والترمذى واحد وقال الألبانى وإسناده صحيح على شرط مسلم - انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألبانى - مج ١ - ص ٦٣١ .

(٣) مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - لابن الجوزى - مرجع سابق - ص١٤٦ و١٤٧ .

(٤) انظر عمر بن الخطاب وأصول السياسة و الإدارة الحديثة - د. سليمان محمد الطماوى-ط ٢-ص ١٠٢ .

والأحاديث النبوية الصحيحة كفريضة إسلامية واجبة على الحاكمين والمحكومين . وهو من أهم المبادئ الدستورية الإسلامية التي يقوم عليها نظاما الحكم والحسبة على ذوى السلطان ، فضلاً عن كونها منهج حياة تميزت بها الأمة الإسلامية ، فهو يطبق فى كل شئون الأفراد والمجتمع والدولة .

وتتمثل الشورى فى هذه المشاركة السياسية فى تحقيق التعاون بين الحاكم والمحكومين فى حمل أمانة الحكم كما تتمثل فى وظيفة الحسبة على ذوى السلطان فى الحكم وفى منعه من الاستبداد والاستعلاء ، بالإنكار عليه عند ظهور ما يستوجب ذلك باعتبار هذه الوظيفة من فروض الكفاية على الأمة . ولذلك نص الخليفة فى دستوره الذى أعلنه على الأمة إثر توليته ليكون أساساً لنظامه السياسى .

ويرى الدكتور الطماوى " أن مشاركة المسلمين فى شئون الحكم أخذت صور ثلاث : التعاون فى الوصول الى حكم الشرع السليم من القرآن والسنة ، ومحاولة كشف الأخطاء الملازمة للحكم ، والوصول الى الحل السليم فيما يجد من أمور "[(١)].
وهو داخل فى ما أوجبه الله تعالى على الأمة - حكاماً ومحكومين - من تعاون على البر والتقوى ، أساسه الشعور بالمسئولية الفردية والتضامنية لتحقيق مقاصد الشرع .

وقد ضرب رسول الله مثلاً لتصوير المسئولية الفردية والجماعية فى مفهومها الإسلامى ودورها الأساسى فى بناء المجتمع وضمان استقامة الحكم وحماية حقوق الله من أن تُنتَهك . وبيان أن الشعور بهذه المسئولية هو ركيزة أساسية لقاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو الحسبة على ذوى السلطان - من منظور بحثنا - ونجد ذلك فى قوله ﷺ : " **مثل القائم فى حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة ، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها . فكان الذين فى أسفلها اذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فتأذّوا به - وفى رواية : فكان الذين فى أسفلها يصعدون فيسقون الماء ، فيصيبون على الذين فى أعلاه ، فقال الذين فى أعلاها لا ندعكم تصعدون فتأذوننا ، فقالوا : لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقاً فأُسقينا منه ولم نؤذ من فوقنا - فى الرواية المشار إليها : فأخذ أحدهم فأساً فجعل ينقر أسفل السفينة فأتوه فقالوا:**

---

(١) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة - د. سليمان محمد الطماوى - ط ١ .

مالك؟ قال: تأذيتم بى ولا بد لى من الماء - فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً "[١].

واهتمام الإسلام بمبدأ الشورى وما يترتب عليه من اهتمام المسلمين بأمورهم العامة يعتبر قطب الرحى فى نظام الحكم الإسلامى لأنه ضمان أو تجسيد لدور الأمة الإيجابى فى تأمين حقوق الإنسان وحرياته الأساسية - باعتبارها من حقوق الله - من أى اعتداء يقع عليها من حكام الجور ، وفى امتلاكها القدرة على التغيير حفاظاً على الشرع وتحقيق مقاصده - وتتأكد هذه النظرة الأصولية لأهمية هذه المكانة للأمة وأهمية الوعى العام فيها فيما عبر عنه ابن تيمية من أن " الأمة هى الحافظة للشرع وليس الحاكم "[٢].

وفيما عبرت عنه وثيقة أبى بكر الدستورية من مبادئ عامة أساسية غير قابلة للإسقاط لأنها من حقوق الله ، وفيما عبر عنه عمر بن الخطاب فى مقولته المشهورة لمن اعترض من المسلمين على قول أحدهم له : " اتق الله يا عمر " مُنكراً عليه اعتراضه ، ومثبتاً لحق الأمة فى الرقابة على الحاكم ومساءلته ، بقوله : "دعه فليقلها لى ، نعم ما قال . ثم قال : لا خير فيكم إن لم تقولوها ، ولا خير فينا إن لم نقبلها منكم "[٣] وما أظهره من رضى عن الأمة حين أظهرت قدرتها على تقويمه إذا اعوج ولو بحد السيف حيث قال : " الحمد لله الذى جعل من المسلمين من يقوّم اعوجاج عمر بالسيف "[٤] ، وقال فى مرة أخرى مخاطباً الأمة حين أظهرت هذه القدرة على تقويمه - لو ترخّصت فى بعض الأمور ما كنتم فاعلين . فسكتوا . فقال ذلك مرتين أو ثلاثاً . فقال بشر بن سعد لو فعلت ذلك لقوّمناك تقويم القِدْح (يعنى السهم). فقال عمر : " أنتم إذن ، أنتم إذن "[٥].

---

(١) رواه البخارى والترمذى والبيهقى وأحمد وقال الترمذى : حديث حسن صحيح .

(٢) المنتقى من منهاج الاعتدال فى نقض كلام أهل الرفض والاعتدال : لشيخ الإسلام ابن تيمية (مرجع سابق) ص ١٧٨ .

(٣) مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - لابن الجوزى - ص ١٥٥ دار الكتب العلمية - بيروت .

(٤) عمر بن عبد الخطاب وأصول السياسة والإدارة ــ د . سليمان محمد الطماوى ط ٢ ، ص ١١٩ .

(٥) انظر كنز العمال ـ جـ ٥ ــ ص ٦٨٧ .

ونجد هذا المعنى فى كتاب عمر بن عبد العزيز - خامس الخلفاء الراشدين بحق - إلى ولى العهد من بعده فيما أنهى به كتابه هذا بعد نصحه له إذ يؤكد فيه على عظم مكانة الرعية وعظم أمانتها فى عنق الحاكم : " فعليك بتقوى الله ، الرعية الرعية ، فإنك لن تبقى بعدى إلا قليلاً ، والسلام " (١) .

٣ - أما البند الثالث فيقرر مبدأ الرقابة على أعمال الخليفة وهو واجب إسلامى ومثله قول عمر بن الخطاب : " إن رأيتم فىّ اعوجاجاً فقوّمونى " (٢) .

وكما ذكر الدكتور السنهورى : " توجد هذه الرقابة ـ على أعمال الحكومة ـ فعلاً فى سيرة الخلفاء الأربعة الأوائل ، وعبر عن ذلك الخليفة الأول (أبو بكر) فى خطابه الأول : " إذا أحسنت فأعينونى وإذا أخطأت فقوّمونى " . كما أكد عمر بن الخطاب نفس المبدأ حين قال فى خطابه : " أيها الناس إذا وجدتم فىّ اعوجاجاً فقوّمونى فقال بعضهم : " والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا " . فأجاب عمر : "الحمد لله الذى جعل بيننا رجالاً قادرين على تقويم اعوجاج عمر بسيوفهم " . (٣)

ففى هذه الخطبة يقرر خليفة رسول الله حق الأمة فى القوامة على الحاكم أو الإمام أو رئيس الدولة الذى ولته فهى تعاونه إذا أحسن ، وهى تقوّمه ، أى تحاسبه ، وتنتقده وترشده إذا أساء (٤) .

٤ - أما البند الرابع فهو إشارة إلى مبدأ دستورى إسلامى مقرر هو " وجوب أن يكون الحاكم صادقاً أميناً مع الأمة " (٥) فبدون فضيلة الصدق والمصارحة بين الحاكم والمحكومين لايتحقق معنى الشورى ، ولا المشاركة السياسيه الحقة ، ولا التعاون الواجب بينهما . فإذا فقد الحاكم مصداقيته عند الشعب فُقدت الثقة بينهما كذلك ، وانعدم بذلك نظام الحكم واختل ميزانه وساءت أحوال الأمة . فالصدق حق للرعية على الراعى وهو من قبيل أداء الأمانات التى أوجبها الله عليه ، والكذب عليها خيانة هى من أعظم المنكرات من ذوى السلطان وأشدها مفسدة وضرراً على الأمة يستوجبان الحسبة على مرتكبها لمنعها .

---

(١) انظر تاريخ الخلفاء للحافظ جلال الدين السيوطى - دار الكتب العلمية ص ١٩٧ .

(٢) عمر بن الخطاب وأصول السياسه والإدارة الحديثة - د . سليمان محمد الطماوى - ط٢ -ص ١١٠ .

(٣) فقه الخلافة وتطورها ـ د . عبد الرازق السنهورى ، مرجع سابق -ص ٢٢٧ .

(٤) النظريات السياسية الإسلامية ـ د. محمد ضياء الدين الريس ـ ط ٧ ـ ص ١٧٦ و ١٧٧ .

(٥) المرجع السابق ـ ص ١٧٧ .

وكذب الراعى على الرعية " غش " لها منهى عنه لقوله صلى الله عليه وسلم : " مامن عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته ، إلا حرم الله عليه الجنه " (١) ، وما جاء فى حديث آخر قوله : " من حمل علينا السلاح فليس منا ، ومن غشنا فليس منا " .

٥- وأما البند الخامس فيشير إلى ما قررته الأحاديث النبوية فى قاعدة الطاعة للحاكم فى المعروف ، ووجوب عدم الطاعة فى غير المعروف أو فى المعصية لقوله ﷺ : (إنما الطاعة فى المعروف) (٢) وقوله " على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره ، إلا أن يؤمر بمعصية ، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة " (٣) وعدم الطاعة فى المعصية داخل فى معنى قوله تعالى : ﴿ ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله ﴾[المائدة ٢] ومن حكم تقييدها " أن الطاعة المطلقة تؤدى إلى الحكم الفردى الدكتاتورى المستبد . ومن ثم تُمسح شخصية الأمة وتتلاشى . وهذا ما يأباه الإسلام ويرفضه رفضاً قطعيا (٤) فلا طاعة فى الإسلام لحاكم يوالى أعداء الله ، أو يناصر " فئة باغية " من أمة المسلمين على فئة أخرى خلافاً لشرع الله مثل قوله تعالى فى الأولى : ﴿ لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ﴾ [آل عمران ٢٨] وقوله تعالى : ﴿ يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لايهدى القوم الظالمين . فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتى بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا فى أنفسهم نادمين ﴾ [المائدة ٥١ ، ٥٢] وقوله تعالى : ﴿ يأيهَا الذينَ آمنُوا لا تَتَّخـذُوا عَدوِّى وَعَـدُوَّكُم أوليَـاء ... ﴾ [الممتحنه-١] ، وقوله تعالى فى الأخرى : ﴿ وإن طَائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل

---

(١) انظر مختصر صحيح مسلم ــ للحافظ المنذرى ـ جـ ٢ ــ ص ٨٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٩٤ .
(٣) المرجع السابق ــ ص ٩١ .
(٤) النظام السياسى فى الإسلام ــ د . محمد عبد القادر أبو فارس ــ ١٩٨٠ ص ٧١ .

وأقسطوا إن الله يحب المقسطين . إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون ﴾ [الحجرات ٩ ، ١٠] (١) .

وللشيخ محمد ناصر الدين الألباني تعقيب على ما ذكره من أحاديث صحيحة في سلسلته مثل : " لاطاعة لأحد في معصية الله تبارك وتعالى) (٢) ، وقوله ﷺ (لاطاعة في معصية الله تبارك وتعالى " (٣) .

---

(١) وقد أبتلي المسلمون من قبل و في هذا الزمان بالمخالفة على أمر الله فيما شرعه للمسلمين في المسألتين المذكورتين وبين لهم الحكم والمنهج الشرعيين ، فخالفت الشعوب الإسلامية شرعه تعالى بأن أطاعوا حكامهم فيما نهى الله عنه من معصيته فلم يمنعوهم من الإثم والمنكر الذى وقعوا فيه بل وقعت بعض الشعوب الإسلامية فيما هو أشد حين ظاهروا حكامهم وتابعوهم في معصية الشارع الحكيم ، فكانت الفتنة التي أدخلت الأمة في عموم البلوى وقد قال تعالى : ﴿ **واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب** ﴾ [الأنفال ٢٥] وقع هذا للمسلمين غير مرة خلال عقد من الزمان دون اعتبار ولا توبة فزادتهم خبالاً على خبال وابتلوا باحتلال قوات الأعداء لدولهم في صورة النصر لفئة على فئة ، بما أذهب هيبتهم وأضعف شوكتهم ، وشوه عند العالم صورتهم .
وقع ذلك مرة عند غزو العراق لإيران وهما دولتان مسلمتان متجاورتان في أوائل الثمانينات وكانت مأساة الإسلام والمسلمين التي عرفت باسم " حرب الخليج " قتل فيها قرابة مليونين من المسلمين وأنفق فيها قرابة ٥٠٠ بليون دولار والمسلمون في محنة مصيرية في هذه الحقبة من التاريخ التي هدت تغيرات جذرية في الخريطة السياسية العالمية ليست لصالحهم ، أحوج ما يكونون إلى قوتهم العسكرية ، وإلى المال الذى أهدر ، وأكثر دولهم مدينة للغرب ، وأكثرهم من الفقراء . وما كاد المسلمون يتنفسون الصعداء عندما وضعت حرب الخليج أوزارها ، وعكفوا على مراجعة النفس والتعلم من الدرس والتوبة إلى الله مما ارتكبوا من إثم ، حتى فوجئوا بتكرر المأساة حين اجتاحت قوة العراق فجأة في الثاني من أغسطس ١٩٩٠ ـ دولة الكويت . وهما دولتان مسلمتان متجاورتان وتكرر بذلك وقوع نفس " المنكر السياسي الديني " ، الذى يحتل رأس قائمة منكرات الحكام ، لمخالفته لأحكام الشرع ومقاصده ولما يترتب عليه من مفسدة عظمى وضرر بالغ بالمسلمين كافة . ولاحول ولاقوة إلا بالله .

(٢) رواه أحمد ، والطبراني في الكبير وقال الحاكم صحيح الإسناد ووافقه الذهبي ، انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة ـ للألباني ـ المجلد الأول ـ ص ٢٩٧ ـ ٢٩٩ .

(٣) المرجع السابق – ص ٣٠٠ حيث يقول في تعقيبه : و" في الحديث فوائد كثيرة أهمها : أنه لا يجوز طاعة أحد في معصية الله تعالى سواء في ذلك الأمراء و العلماء و المشايخ . ومنه يعلم ضلال طوائف من الناس : الأولى بعض المتصوفة الذين يطيعون شيوخهم ولو أمروهم بمعصية ظاهرة بحجة أن الشيخ يرى ما لايرى المريد . . . ، والثانية – وهم المقلدة الذين يؤثرون أتباع كلام المذهب على كلام النبي (ص) مع وضوح ما يأخذ منه . ولهذا ذهب كثير من المحققين إلى أن أمثال هؤلاء المقلدين ينطبق عليهم قول الله تعالى : ﴿ **اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله** ﴾ [التوبة ٣١] ، كما بين ذلك القصد الرازى في تفسيره . والثالثة ـ هم الذين يطيعون ولاة الأمور فيما يشرعونه للناس من نظم وقرارات مخالفة للشرع .

٦- أما البند السادس فيشير إلى مبدأى " أداء الأمانات إلى أهلها " و " العدل " فى قوله تعالى : ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾ " النساء ٥٨ " ، وهى الآية التى نزلت فى ولاة الأمور - وهو الواجب الذى يقابله حق الطاعة فى غير معصية - فلا شفاعة فى حد من حدود الله لأى اعتبار كان ، ولاتفرقة فى العقوبة أو استيفاء الحق بين شريف وضعيف ، فالعدل فى الحكم بين الناس لايلحقه هوى ولا يعترضه جاه كما جاء فى حديث النبى ﷺ : " **أن قريشاً أهمهم شأن المخزومية التى سرقت فقالوا : من يكلم فيها رسول الله ؟ وقال ومن يجرؤ عليه إلا أسامة بن زيد . قال : ياأسامه أتشفع فى حد من حدود الله ! إنما أهلك بنو إسرائيل أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد ، والذى نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها** " [١] .

وفى معنى ماورد فى دستور الصدّيق ما قال عمر بن الخطاب من بعده فى خطبة له جاء فيها : " ولست أدع أحداً يظلم أحداً ولا يعتدى عليه حتى أضع خده على الأرض ، وأضع قدمى على الخد الآخر حتى يُذعن للحق " [٢] .

وكان عمر يخطب ولاته على مرأى ومسمع من الناس ليُشهدهم عليهم ، حتى لايظلموا الناس بما لهم من جاه السلطة وبأس السلطان قائلاً : " ألا وأنى لم أبعثكم أمراء ولا جبارين ، ولكن بعثتكم أئمة الهدى يُهتدى بكم فأدّوا على المسلمين حقوقهم ولا تضربوهم ولا تستأثروا عليهم فتظلموهم ، ولا تجهلوا عليهم . أيها الناس إنى أشهدكم على أمراء الأنصار أنى لم أبعثهم إلا ليفقّهوا الناس فى دينهم و يقسّموا عليهم فيأهم ويحكموا بينهم ، فإن أشكل عليهم شيىء دفعوه إلىّ " [٣] ولاتفرقة فى ذلك بين مسلم وذمى أو معاهد فحق المواطنة يسوى بينهم فى الحقوق والواجبات ، فقد روى عن رسول الله ﷺ أنه قال : " **ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا خصيمه يوم القيامة** " [٤] وكان فيما تكلم به عمر بن

---

(١) فى الصحيحين عن عائشة (رضى) مشار إليه فى السياسة الشرعية - لابن تيمية ص ٨٠ .
(٢) انظر كتاب الخراج - لأبى يوسف - دار المعرفة - ص ١١٧ .
(٣) المرجع السابق - ص ١١٨ .
(٤) أخرجه أبو داود والبيهقى فى سننه قال الحافظ العراقى فى فتح المغيث ٤/ ٤ عن إسناده " وهذا إسناد جيد وإن كان فيه من لم يسم فإنهم عدة من أبناء الصحابة ويبلغون حد التواتر الذى لايشترط فيه العدالة " انظر سلسة الأحاديث الصحيحة للألبانى - مجـ ١ - ص ٧٢٩ .

الخطاب عند وفاته : " أوصى الخليفة من بعدى بذمة رسول الله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم وأن يقابل من ورائهم ولا يكلّفوا فوق طاقتهم " [١] ، وأخرج ابن عساكر عن السائب بن محمد قال : كتب الجراح بن عبد الله إلى عمر بن عبد العزيز : " أن أهل خراسان قوم ساءت رعيتهم ، وإنه لا يصلحهم إلا السيف والسوط ، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لى فى ذلك " . فكتب إليه عمر : " أما بعد فقد بلغنى كتابك تذكر أن أهل خراسان قد ساءت رعيتهم ، وإنه لا يصلحهم إلا السيف والسوط ، فقد كذبت ، بل يصلحهم العدل والحق ، فابسط ذلك فيهم ، والسلام " [٢] بل إنه هو الضعيف على سلطانه حتى يأخذ الحق من نفسه والضعيف من أحاد الرعية هو القوى حتى يأخذ الحق له من نفسه ذلك أن أبا بكر " أعطى القود من نفسه وأقاد الرعية من الولاة" ، وفعل عمر بن الخطاب مثل ذلك وتشدد فيه ، فأعطى القود من نفسه أكثر من مرة ، ولما قيل له فى ذلك قال : " رأيت رسول الله ﷺ يعطى القود من نفسه ، وأبا بكر يعطى القود من نفسه ، وأنا أعطى القود من نفسى " وأخذ عمر الولاة بما أخذ به نفسه فما ظلم وال رعيته إلا أقاد من الوالى للمظلوم وأعلن على رءوس الأشهاد مبدأه هذا فى موسم الحج حيث قال : " ألا وإنى والله ما أرسلهم إليكم ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم . ولكن أرسلهم إليكم ليعلّموكم دينكم وسنتكم ، فمن فُعل به سوى ذلك فليرفعه إلىّ فوالذى نفسى بيده لأقصنّه منه . فوثب عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين أفرأيت إن كان رجل من المسلمين على رعية فأدّب بعض رعيته ، أنه لتقصنه منه ؟ قال : إى والذى نفس عمر بيده ، إذاً لأقصنّه منه ، وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه . ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم . ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفّروهم ، ولا تنزلوهم الغياض فتضيّعوهم " [٣] ، وما زالت كلمته الخالدة التى بَدَهَ بها عمرو بن العاص حين نظر فى شكوى رجل من أهل مصر - قبطى - ضربه ابن الوالى عمرو بالسوط بسبب فرس له فى سباق خيل ادّعى محمد بن عمرو أنها له وهو يقول خذها وأنا ابن الأكرمين ، فلما حضروا أمام عمر بن الخطاب نادى على ابن عمرو

---

(١) كتاب الخراج - لأبى يوسف - مرجع سابق - ص ١٢٥ .

(٢) تاريخ الخلفاء للحافظ جلال الدين السيوطى - دار الكتب العلمية ص ١٩٤ .

(٣) انظر طبقات ابن سعد - جـ ٣ - ص ٢٩٣ بتصرف - مشار إليه فى مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - لابن الجوزى - مرجع سابق - ص ٩٤ ، ٩٥ .

وقال للمصرى : دونك الدّرة فاضرب ابن الأكرمين . فضربه حتى أثخنه ثم قال أحلها على صلعة عمرو فوالله ماضربك إلا بفضل سلطانه . فقال : ياأمير المؤمنين قد ضربت من ضربنى . قال أما والله لو ضربته ما حُلنا بينك وبينه ، حتى تكون أنت الذى تدعه . " يا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً " ثم التفت إلى المصرى فقال : " انصرف راشداً فإن رابك ريب فأكتب إلىّ " [1] . وعن ابن المسيب عن عمر (رضي الله عنه) قال : " أيّما عامل لى ، ظلم أحداً ، وبلغتنى مظلمته ولم أغيرها فأنا ظلمته " [2] .

٧ - وأشار البند السابع من الوثيقة الدستورية الجليلة الشأن إلى فريضة الجهاد فى سبيل الله . " والجهاد فى سبيل الله ، هو من أخص صفات المؤمنين الصادقين ، وأصل الجهاد احتمال الجهد والمشقة ، وسبيل الله طريق الحق والخير الموصلة إلى مرضاة الله تعالى . وأعظم الجهاد بذل النفس والمال فى قتال أعداء الحق . ومعاهدة النفس بكفّها عن الأهواء وحملها على التزام الحق فى جميع الأحوال . فكل جهد يتحمله الإنسان فى الدفاع عن الحق والخير والفضيلة ، أو فى تقريرها وحمل الناس عليها - بالحق - فهو جهاد فى سبيل الله " [3] وفى بيان أن الجهاد فى قوله تعالى : ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾[آل عمران ١٤٤]، أعم من الحرب للدفاع عن الدين وأهله وإعلاء كلمته . ذكر صاحب تفسير المنار قول الأستاذ الإمام محمد عبده : " ربما يقول قائل : أن الآية تفيد إن لم يجاهد ويصبر لايدخل الجنه ، مع أن الجهاد فرض كفايه . ونقول نعم ، إنه لايدخل الجنة من لم يجاهد فى سبيل الحق ، ولكن الجهاد فى الكتاب والسنة يُستعملان بمعناهما اللغوى - وهو احتمال المشقة فى مكافحة الشدائد - ومنها جهاد النفس الذى روى عن السلف التعبير عنه بالجهاد الأكبر . وذكر الإمام - من أمثلة ذلك مجاهدة الإنسان لشهواته لاسيما فى سن الشباب ، وجهاده بماله ، وما يبتلى به المؤمن من مدافعة الباطل ونصرة الحق . وقال : إن لله فى كل نعمة عليك حقاً وللناس عليك حقاً ، وأداء هذه الحقوق يشق على النفس ، فلا بد من جهادها ، ليسهل عليها

---

(١) الرواية عن أنس بن مالك - مشار إليها فى مناقب عمر بن الخطاب لابن الجوزى - مرجع سابق - ص٩٩ .
(٢) المرجع السابق - ص ١١٦ .
(٣) تفسير المنار للسيد رشيد رضا - جـ٦ - ص ٣٠٦ - من تفسيره لقوله تعالى : ﴿ **وجاهدوا فى سبيله** ﴾ [المائدة ٣٥] وص ٣٥٩ من تفسيره للآية ٥٤ من المائدة فى صفة المؤمنين : [يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم].

أداؤها . وربما يفضل بعد جهاد النفس جهاد الأعداء في الحرب - ولا أحسب الإمام إلا قائلاً بوجوبه فهو بين أن يكون فرض كفاية أو فرض عين - فإن الإنسان إذا أراد أن يثبت فكرة صالحة في الناس أو يدعوهم إلى خيرهم من إقامة سنة ، أو مقاومة بدعة ، أوالنهوض بمصلحة ، فإنه يجد أمامه من الناس من يقاومه ويؤذيه إيذاءً قلّما يصبر عليه أحد . وناهيك بالتصدى لإصلاح عقائد العامة وعاداتهم - وما الخاصة فى ضلالهم إلا أصعب مراساً من العامة " [١] . ونقول وما الحكام في جورهم إلا الأصعب مراساً لمنع جورهم . وجاء في الحديث في أنواع الجهاد قوله ﷺ : " **إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه ، والذى نفسى بيده لكأن ماترمونهم به نضح النبل** " [٢] وقوله ﷺ " **أفضل الجهاد كلمة عدل - وفى رواية - كلمة حق عند سلطان جائر** " [٣] . وقد وصفه النبى ﷺ بأنه أفضل الجهاد أى فاق الجهاد بالنفس والمال .

٨- فأما البند الأخير من هذه الوثيقة فأشارت إلى سنة من سنن الله فى الأرض ، وقاعدة إلهيه تحكم حركة التاريخ فى حياة البشر : قوةً وضعفاً ، وارتقاءً وانحطاطاً ، وإيتاءً للملك أو نزعه . هى أن الإفساد فى الأرض عاقبته عموم البلوى وهلاك الشعوب وأن الإصلاح فيها هو سبيل النجاة وسعادة الإنسان . والله تعالى يبين لنا هذه القاعدة الأزلية فى قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾ [هود ١١٧] .

وأن كفران الأمم بأنعم الله التى تتمثل فى الإيمان به والالتزام بأوامره ونواهيه يؤدى بها إلى الجوع والخوف ، لقوله تعالى : ﴿ **وضرب الله مثلاً قريةً كانت آمنةً مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون** ﴾ [النحل ١١٢] .

---

(١) تفسير المنار ـ للسيد رشيد رضا ـ جـ ٤ ـ ص ١٢٨ .

(٢)أخرجه أحمد وابن عساكر ـ وذكر الألبانى أنه صحيح على شرط الشيخين ، انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة ـ للشيخ محمد ناصر الدين الألبانى - مجلد ٤ - ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٣) ورد من حديث أبى سعيد الخضرى ، وأبى أمامة ، والزهرى وغيرهم وأخرجه الحاكم والحميدى فى مسنده ، والإمام أحمد . انظر المرجع السابق مجلد (١) ـ ص ٨٠٦ ، وفى ص ٦٤٨ : سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله ، أخرجه الحاكم ، وقال صحيح الإسناد والطبرانى فى المعجم الكبير .

وفلاح الإنسان أو خيبته فى حياته الدنيوية والأخروية يرجع إلى تزكية نفسه بالطاعات أو تدسيتها بالمعاصى . لقوله تعالى : ﴿ **ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دساها** ﴾ " الشمس ٧ - ١٠ " وأساس الفساد الإجتماعى إنما هو الفساد السياسى ، لقوله تعالى : ﴿ **وفرعون ذى الأوتاد . الذين طغوا فى البلاد . فأكثروا فيها الفساد** ﴾ [الفجر ١٠- ١٢] " وقوله تعالى : ﴿**وما كنا مهلكى القرى إلا وأهلها ظالمون** ﴾ [القصص ٥٩]

فإهلاك الله للأمم يكون بظلمها لنفسها ولغيرها أى بالفساد فى الأرض والظلم والفسق وذلك من سنن الله الثابته التى دلّت عليها شواهد الأحوال كما دل عليها قوله تعالى : ﴿ **ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون** ﴾ [الإنسان - ١٠٥]. و إنما الصالحون هم الذين يصلحون لإقامةالحق والعدل وسائر شرائع الله وسننه فى العمران [١] .

ويبرز هنا دور وظيفة الحسبة على ذوى السلطان والجاه إذا تغير حالهم وكانوا من أهل الجور المفسدين فى الأرض الذين وصفهم القرآن الكريم فى قوله تعالى : ﴿ **وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد** ﴾ [البقرة ٢٠٥] . ذلك أن المراد بـ(تولى) صار والياً له حكم يُنفّذ وعمل يستبد به ، - وإفساده حينئذ يكون بالظلم الضار بالعمران وآفة البلاد والعباد ، وإهلاكه الحرث والنسل يكون إما بسفك الدماء ومصادرة الأموال ، وإما بقطع آمال العباد من ثمرات أعمالهم وفوائد مكاسبهم . ومن انقطع أمله انقطع عمله إلا الضرورى الذى به حفظ الدماء ولاحرث ولانسل إلا بالعمل . وقد شرحت لنا حوادث الزمان وسير الظالمين هذه الآية ، فقرأنا وشاهدنا أن البلاد التى يفشو فيها الظلم تهلك زراعتها ، وتتبعها ماشيتها . وهذا هو الفساد والهلاك الصوريان . ويفشو فيها الجهل وتفسد الأخلاق وتسوء الأعمال . . فيكون بأس الأمة بينها شديداً ولكنها تذل وتخنع للمستعبدين لها وهذا هو الفساد والهلاك المعنويان . وفى التاريخ الغابر والحاضر من الآيات والعبر مافيه ذكرى ومزدجر [٢] .

---

(١) تفسير المنار ـ للسيد رشيد رضا ـ جـ ٩ ـ ص ٤٨١ .

(٢) المرجع السابق ـ جـ ٢ ـ ص ١٩٩ .

وقد تعرضت أمتنا العربية لمثله مؤخراً وهو ما حذّرنا منه رسول الله ﷺ من وقوع الهرج فى الأمة - لسبب أو لآخر - فى قوله ﷺ : « إن بين يدى الساعة "الهرج" ، **وقالوا: وما الهرج ؟ قال : القتل ، إنه ليس بقتلكم المشركين ، ولكن قتل بعضكم بعضاً. قالوا ومعنا عقولنا يومئذ ؟ قال : إنه لتنزع عقول أهل ذلك الزمان ، ويخلف له هباء من الناس ، يحسب أكثرهم أنهم على شيء وليسوا على شيء** " [1] وعن سالم بن عبد الله بن عمر قال : يا أهل العراق ماأسألكم عن الصغيرة وأركبكم للكبيرة ؟؟ . سمعت أبى عبد الله بن عمر يقول : سمعت رسول الله ﷺ يقول : " **إن الفتنه تجيء من ههنا وأومأ بيده نحو الشرق من حيث يطلع قرنا الشيطان ، وأنتم يضرب بعضكم رقاب بعض** " [2] .

ومهمة الاحتساب التى تحول دون شيوع الفاحشة فى الناس هى النهى عن الفساد فى الأرض ويلزمه الأمر بالصلاح فيها ، فالأمر ، بالمعروف والنهى عن المنكر هو سياج الدين والأخلاق والآداب . والمحتسبون هم الناجون بنهيهم عن الفساد . وأهل الجور والفساد هم الهالكون ، والله تعالى يقول : ﴿ **فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد فى الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين . وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون** ﴾ . [هود ١١٦ ، ١١٧] .

وقوله سبحانه فى صفة نبينا ﷺ :﴿ **يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث** ﴾ [الأعراف ١٥٧] هو بيان لكمال رسالته فإنه صلى الله عليه وسلم هو الذى أمر الله على لسانه بكل معروف ونهى عن كل منكر ، وأحل كل طيب وحرم كل خبيث .

---

(١) أخرجه أحمد من طريق على بن زيد عن حطان بن عبد الله الرقاشى عن أبى موسى الأشعرى أن رسول الله (ص) قال : فذكره (الحديث) . قال أبو موسى : " والذى نفسى بيده ما أجد لى ولكم منها مخرجاً إن أدركتنى وإياكم . إلا أن نخرج منها كما دخلنا فيها ، لم نصب منها دماً ومالاً " ـ انظر سلسلة الأحاديث الصحيحه للألبانى - مجلد ٤ ص ٢٤٨ . وقال : هذا سند صحيح رجاله ثقات - وأخرجه ابن حبان وأحمد .

(٢) رواه مسلم - انظر مختصر صحيح مسلم - للحافظ المندرى - تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى -تحت عنوان- كتاب الفتن - باب الفتنة نحو الشرق - جـ ٢ - ص ٢٩٠ .

ولهذا روى عنه أنه قال : "**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق** "[1] وتحريم الخبائث يندرج فى معنى النهى عن المنكر ، كما أن إحلال الطيبات يندرج فى الأمر بالمعروف ، لأن تحريم الطيبات مما نهى الله عنه [2] .

وعن ابن مسعود (رض) قال : قال رسول الله :" **إن أول ما دخل النقص فى بنى إسرائيل أنه كان الرجل يلقى الرجل ، فيقول : ياهذا اتق الله ودع ماتصنع فإنه لايحل لك . ثم يلقاه من الغد وهو على حاله فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده . فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض." ثم قال : " كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ، ولتأخذن على يد الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا** " [3] وهكذا حصّن الإسلام المجتمع الإسلامى من أن تشيع الفاحشة فيه بما فرض من فرائض ، وقرر من مبادئ وآداب .

والله تعالى يقول : ﴿ **إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم** ﴾ [النور ١٩] . فالمسلم مكلف بترك الشر وتنظيف المجتمع من لوثاته ، مطالب أمام الله بنبذ المعصية ومحو آثارها من حوله . والإسلام يعتبر الفساد داءً خبيثاً ، لا يقتصر شره على صاحبه بل يتعداه إلى كيان الأمه كلها [4] ولذلك توعد الله تعالى الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى مجتمعات المسلمين بعذاب أليم حيث يقول تعالى : ﴿ **إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لاتعلمون** ﴾[النور ١٩] .

وأهاب بالمسلمين أن يطرحوا سوء الظن فيما بينهم ويحسنوا الظن بأنفسهم إن أطلت الفتنة برأسها دون تثبت ، فقال تعالى فى شأن المسلمين حيال حديث الإفك وما ينبغى أن يكونوا عليه : ﴿ **لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين** ﴾ [النور ١٢] .

---

(١) متفق عليه .

(٢) الحسبة فى الإسلام - ابن تيمية - مرجع سابق - ص ٥٨ .

(٣) رواه أبو داود واللفظ له ، والترمزى وحسنه .

(٤) الإسلام والاستبداد السياسى – الشيخ محمد الغزالى – ص ١٤٩ – دار الكتاب العربى .

وتشبيه رسول الله ﷺ لما عليه حال الناس فى المجتمع بالقوم الذين ركبوا السفينة واقتسموها وتعرضهم للهلاك إن هم لم يأخذوا على يد الشخص الأخرق الذى لو تُرك وشأنه - بدعوى الحرية الشخصية مثلاً كما هو مفهومها عند الغرب فى الأمور الشخصية - فإن تصرفاً أخرق من البعض إن لم ينكر عليه ويمنع منه يقود المجتمع كله فى طريق البوار . ويظهر الخطر عندما يتأخر الإنكار عن وقته ويتراخى المنع من القادرين عليه إذ تتعدد الخروق ويتعذر رتقها ، ولذلك ذكر لنا حديث نبوى صحيح أنه قد تكون هناك قلة صالحة تكره هذه المعاصى بيد أنها فى الهرج السائد لاتنجو . كما جاء فى الحديث عن رسول الله قوله ﷺ : " **ياعائشة : إن الله إذا أنزل سطوته بأهل نعمته ، وفيهم الصالحون ، فيصيرون معهم ، ثم يُبعثون على نيّاتهم** " (١) فالنية الصالحة مجزى عنها العبد فى الآخرة ولكنها لاتغنى من الهلكة فى الدنيا إذا لم يصحبها العمل والأخذ بالأسباب وفق قوانين الحياة فى الدنيا . وفى رواية لزينب بنت جحش ﵂ : " أنهلك وفينا الصالحون ؟ قال رسول الله ﷺ : **نعم إذا كثُر الخبث** " (٢).

وما أعرف من هم أهل نقمة الله أكثر من أهل ذوى السلطان والجاه بسبب جور الحكام وفساد أعوانهم من ذوى الجاه المفسدين فى الأرض ، فكان الحكم الاستبدادى وحرمان الشعوب من حقوقها الأساسية وحرياتها العامة وراء الفساد الاجتماعى والتدهور الاقتصادى والتخلف الحضارى . وما موضوع بحثنا فى صميمه إلا دعوة للأمة لمحاربة الفساد بكل أنواعه وفى كل مواقعه بأن تؤدى ما أوجبه الله عليها من تغيير المنكر والأمر بالمعروف واجتثاث جذور الفساد من ديار المسلمين " وقد جعل الإسلام كلمة التوحيد - وهى عنوانه وحقيقته - نفياً للوثنيات كلها ورفضاً لأية عبودية فى الأرض وتدعيماً للحرية . . وهى الكلمة التى ترددها الملايين دون وعى بل لعلهم يعيشون فى ظلها عبيد أوهام " (٣) .

---

(١) رواه ابن حبان .

(٢) أخرجه البخارى ومسلم وابن حبان عن زينب بنت جحش - انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة - للألبانى - مجلد ٢ - ص ٧٢٠ .

(٣) الإسلام والاستبداد السياسى - للشيخ محمد الغزالى - ص ٢٨ .

وإن قعود الأمة عن أداء وظيفة الحسبة على ذوى السلطان والجاه لمنع مناكرهم هو إشاعة للفاحشةفى الرعية ، فلا منكر أفحش من الظلم وغش الراعى لرعيته ، ونهب المال العام وتجويع الناس وتخويفهم ، وتألّه الولاة وإذلال الرعية . وفى تعاليم الإسلام ضمان التغيير وحماية حقوق الله من أن تهدر ، حين جعل وظيفة الحسبة على ذوى السلطان والجاه واجباً كفائيا على الأمة لتغيير منكرات الحكام ومنكرات المفسدين فى الأرض من ذوى الجاه وجعل الأمّة كما قال ابن تيمية ـ الحافظة للشرع وليس الحاكم .

فأين نحن الآن من هذه المبادئ الأساسية التى اشتملت عليها خطبة أبى بكر أو هذا الدستور الجامع الذى أعلنه الخليفة أبو بكر فى الدولة الإسلامية بعد انقطاع الوحى وموت النبى ﷺ ليكون عهداً معلناً بين الراعى والرعية بحكم العلاقة بين السلطات ويحدد الحقوق والواجبات ، على النحو الذى فصّلناه آنفاً .

إنها مستقاة جميعها من الكتاب والسنة . ولكن إعلان الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية لها على ملأ من الأمة لأول توليته أمانة الحكم ليؤدى وظيفة الدستور فى مفهوم الفكر السياسى والدستورى الحديث أمر افتقده المسلمون فى عصورهم المتأخرة وفى زمانهم الحاضر وعرفه غيرهم من غير المسلمين فكان لهم الغلب عليهم ، والسبق والريادة فى مختلف مجالات الحياة والنشاط الإنسانى إذ حصّلوا منها بقدر ما استطاعوا فقامت دولهم " بالعدل " وإن كان منقوصا لمجافاتهم لتعاليم السماء وإقصائهم الدين عن المجتمع والسياسة وهو ظلم وقعوا فيه إن لم يرعوه مع غيرهم وكالوهم بكيلين . ولم تقم دولنا الإسلامية ولم يغن عنها انتسابها الشكلى للإسلام وقد أغفلت حقائقه ومضامينه التى جاء بها شرع الله لتقوم عليها أنظمة الحكم والحسبة على الحكام ، ولتنتظم بها أمور الناس وتتحقق بها مقاصد الشرع وتعز الأمة ، وتطهر مجتمعات المسلمين من الفساد والخبث ، والاستعلان بها ، وذلك مكمن خطر على المجتمع والأمة نبه إليه رسول الله ﷺ فى حديث له : " **إن المعصية إذا أُخفيتْ لم تضر إلا صاحبها ، ولكن إذا ظهرت فلم تُنكر أضرت العامة** " [(١)] وذكر ابن تيمية أن " أمور الناس تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى فيه الاشتراك فى أنواع الإثم أكثر مما

---

(١) ذكره ابن تيمية فى السياسة الشرعية – ص ٩٠ .

تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم " ، ولهذا قيل : "إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ، ولايقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة . " ويُقال : " الدنيا تدوم مع العدل والكفر ، ولاتدوم مع الظلم والإسلام " . ذلك أن العدل نظام كل شيء ، فإذا أقمتم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق ، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان مايُجزى به في الآخرة [1] .

وهيهات في نظرنا أن يجتمع إيمان وظلم ، فالظلم ماحق للإيمان – على الأقل حين إتيانه – فظلم الراعي رعيته وغشه لها من أكبر الكبائر وإن كانت سياسية الطابع فإنها واقعة في دائرتها المؤثمة . ولنا أن نقول : لايظلم الراعي رعيته حين يظلم وهو مؤمن ودليلنا عليه ماجاء في الحديث النبوي عدّد أصنافاً من الكبائر كالزنا والسرقة وشرب الخمر والنهبة وقرر فيه أن فاعلها حين يفعلها لايفعلها وهو مؤمن ، وجور الحكام على المحكومين وانتهاكهم حقوقهم وحرياتهم وإهدارهم لقيم الإسلام ومبادئه العليا : كالعدل والشورى والمساواة والتزام الشرع هي مثل ماورد في الحديث من المعاصي والكبائر ، إن لم تكن أكبرها .

عن أبي هريرة (رض) أن رسول الله ﷺ قال : "**لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولايسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولايشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن**". وكان أبو هريرة يلحق معهن : "**ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهومؤمن** " ، وفي حديث همام : " **يرفع إليه المؤمنون أعينهم فيها وهو حين ينتهبها مؤمن**" وورد : " **ولايغل أحدكم حين يغل وهو مؤمن فإياكم إياكم** " . وهي كلها حين يكون مما فيه ظلم للناس أو اجتمع فيه ظلمهم وظلم النفس فإنها تكون متعلقة بحقوق الله الخالصة أو المشتركة وحق الله فيها أغلب وهي موضوع الاحتساب في بحثنا . وهذه المعاصي التي تقع من ذوي السلطان وولاة الأمور هي سبب المصائب التي نزلت وتنزل بالناس ، ومثلها أو أشد معصية الأمة في قعودها عن تغيير منكراتهم و الجزاء من سيئات الأعمال و كما أن الطاعة سبب النعمة فإن المعاصي سبب النقمة وهذا من سنن الله في خلقه ومن نواميس الحياة التي لاتُهدم .

---

(١) الحسبة في الإسلام ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ دار الكتب العربية ـ ص ٨١ .

حول أهمية الوثيقة الدستورية التى تمثلت فى خطبة أبى بكر المشهورة :

عن جماع المبادئ الدستورية التى اشتمل عليها هذا الدستور يقول الدكتور ضياء الدين الريس : " فى هذه الخطبة يقرر خليفة رسول الله - الخليفة الأول فى الإسلام - حق الأمة فى القوامة على الحاكم أو الإمام أو رئيس الدولة الذى ولته : فهى تعاونه إذا أحسن ، وهى تقومه : أى تحاسبه وتنتقده وترشده إذا أساء ، ثم أنها لاتجب عليها الطاعة إلا إذا كان الحاكم متبعاً ومنفذاً لما أمر به الله ورسوله أى للإسلام وشريعته ، فالحاكم أو الخليفة ليس حاكماً مطلقاً ولكنه مقيد بشريعة الإسلام أى بدستوره . فهذه المبادئ تستقى من هذه الخطبة التاريخية الجامعة إلى جانب المبادئ الأخرى التى احتوت عليها . وهى تقرر المساواة أمام القانون وضرورة القيام بواجب الجهاد لتبقى العزة للإسلام وأهله ، ووجوب سيادة الفضيلة ليرتفع الشر من المجتمع ، ووجوب أن يكون الحاكم صادقاً أميناً مع الأمة . وهذه المبادئ تبنى عليها نظريات سياسية كبيرة الأهمية وهى تحدد كيان الحكم الإسلامى " [(١)] .

ولاعجب أن يرجع الفقهاء والباحثون فى فقه الدين والسياسة الشرعية إلى سيرة الخلفاء الراشدين وما صدر عنهم من قول أو اجتهاد فيما هو مجال اجتهاد ورأى - فهم كما يقول الجوينى بحق - " فالذى عليه التعويل فى الجملة والتفصيل " ، أن أصحاب رسول الله ﷺ " شهدوا وغبنا ، واستيقنوا عن عيان وأسترينا ، وكانوا قدوة الأنام وأسوة الإسلام لايأخذهم فى الله عدل وملام " [(٢)] ولا يعدو فى ذلك الخليفتين أبا بكر وعمر وقد جاء فى الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال : " **أقتدوا باللَّذَيْن من بعدى أبى بكر وعمر** " [(٣)] ، وقد نزل فيهما قرآن ، وورد مكانتهما أحاديث صحاح ، وجعلت التراجم الموثقة بما يشهد لهما ولسائر الخلفاء الراشدين الخمسة بعلو المكانة التى لاتُلحق ، وفى الحديث الصحيح قوله ﷺ : " **عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى** " [(٤)] .

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية - د . محمد ضياء الدين الريس ط ٧ - ص ٧٧١ .

(٢) الغياثى - غياث الأمم فى التياث الظلم - لإمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى تحقيق د . عبد العظيم الديب ط ٢ - ص ٢٤ .

(٣) رواه أحمد والترمذى وابن ماجه .

(٤) أخرجه الحكم من حديث العرباض بن سارية .

الخلاف بين مفهوم المبادئ الدستورية من المنظور الإسلامى والمفهوم العلمانى :

لامشادّة فى أن هذه المبادئ الكلية والقيم الدستورية العليا : كالحرية والمساواة والشورى والعدل واحترام سيادة القانون وما إليها ، تعتبر قاسماً مشتركاً أعظم فى أكثرها بين الأمم المتقدمة فى الغرب والأمة الإسلامية كما أراد لها الشارع الحكيم من خيرية مبنية على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وعلى الإيمان بالله واليوم الآخر ، لاتشذ عن ذلك فإن الكتب المقدسة وما استحفظ أهلوها منها وما دلّت عليه العقول السليمة والفطر الصحيحة هو أصل لما نجده من انتظام أمر هذه الأمم وسبقها الحضارى ، وما نجده فيها من مظاهر الفساد الاجتماعى والتحلل الأخلاقى أصله راجع إلى غيبة العنصر الإيمانى ومفهوم الحلال والحرام ، والطيب والخبيث ، لغلبة التوجه الدنيوى البحت أو " العلمانية " فى كل شأنهم فاستسلموا لداعية الأهواء وانفصمت العلاقة الواجبة بين المصالح الدنيوية والأخروية أو بين السياسة والدين والمجتمع وهذا هو الفارق نجده فى كل المفهومات المتناظرة أو المبادىء المتشابهة بين نظام حكم ديمقراطى غربى ونظام حكم شورى إسلامى وهو ما عبر عنه الشاطبى بقوله : " إن المقصد الشرعى من وضع الشريعة إخراج المكلّف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله اختياراً ، كما هو عبد الله اضطراراً . . كما أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلى ، ولاتنافى بين القصدين "[1] .

من ثَم فإنه رغم اشتراك البشر جميعاً فى أمور الحياة الدنيوية الأساسية من حيث الحاجيات الضرورية لاستمرار هذه الحياة ، وخضوع هذه الأمور لنواميس الكون وسننه التى لاتتغير ، فإنهم - كما ذكر القرآن - فريقان قال تعالى فى وصف أولها ﴿ **فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما له فى الآخرة من خلاق** ﴾ [البقرة ٢٠٠] ، فهو يطلب حظ الدنيا مطلقاً ويسلك إليها كل طريق لايميز بين حرام وحلال وطيب وخبيث .

وقال تعالى فى وصف الآخر : ومنهم من يقول ﴿ **ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار** ﴾ [البقرة ٢٠١] فهو يطلب خيرى الدنيا والآخرة لاحظوظ الدنيا وحدها كيفما كانت كالفريق الأول . " ولم يذكر فى التقسيم من لا يطلب إلا حسنة الآخرة لأن التقسيم لبيان ما عليه الناس فى الواقع ونفس الأمر بحسب داعى الجبلّة وتأثير التربية وهدى الدين ، ولايكاد يوجد فى البشر من لاتتوجه نفسه إلى حسن الحال فى الدنيا مهما يكن مغالياً فى العمل للآخرة ، لأن الإحساس بالجوع

(١) المرجع السابق - ص ١٦٨ .

والبرد والتعب يحمله كرهاً على التماس تخفيف ألم ذلك الإحساس . والشرع يكلّفه ذلك مما يقدر عليه من أسبابه ، وقد جعل عليه حقوقاً لبدنه ولأهله وولده ولرحمه ولزائريه وإخوانه وأمته لايصح عبوديته إلا بدعاء الله تعالى منها " [١] .

وقد أردنا بهذا التنظير بين المفهومين الإسلامي والغربي للمبادىء الدستورية المشتركة أن ننبه إلى ضرورة مراعاة الفارق في السلم القيمي لهذه المبادىء بين الإسلام والغرب العلماني . وأن نفسر مايراه أهل الغرب تناقضاً بين مايؤمنون به – من منظور علمانية الدولة – من مبادىء دستورية وقيم حضارية وبين مايفرضه الإسلام منها على أساس وحدة كاملة بين الدين والحياة السياسية والاجتماعية [٢] وأن الدين والقانون

---

(١) انظر تفسير المنار - للسيد رشيد رضا - مج٢ - ص ١٨٩ ، ١٩٠ حيث يقول في ص ٢٠٢ في تفسير قوله تعالى : ﴿ **ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤوف بالعباد** ﴾ [البقرة ٢٠٧] ، فإن من يشرى أي يبيع نفسه لله لايبغي ثمناً لها غير مرضاته . . والآية لاتنافي مادلت علية آية الدعاء من أن الإسلام شرع لنا طلب الدنيا من الوجوه الحسنة كما شرع لنا طلب الآخرة بل هي مؤيدة لها . فإن طلبها من الطرق الحسنة أي المشروعة النافعة لاتنافي مرضاة الله تعالى ببيع النفس له . ولذلك لم يحرم سبحانه علينا إلا ما هو ضار بفاعله أو غيره . فلنا أن نتمتع بها حلالاً " .

(٢) يراد بالعلاقة بين الدين و السياسة أو الدين والدولة ، وبين الدين و المجتمع في الإسلام أن سياسة الدولة جزء من تعاليم الإسلام ، فالإسلام نظام كامل شامل للحياة بكل جوانبها : سياسية واجتماعية واقتصادية وغير ذلك . ومقصود هذه العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام هو تخليص العمل السياسي من العيوب التي تعاني منها الديمقراطيات - حتى في صورها المتقدمة – ممثلة في " النفاق السياسي " و " الممارسات غير الأخلاقية " ، التي تشوب العمل السياسي : كالغش واستغلال النفوذ وسرقة المال العام واحتكار السلطة وإخفاء بعض الحقائق الهامة عن الشعوب واستخدام أساليب التجسس على القوة السياسية المعارضة ، وشراء الذمم ، وغيرها من الممارسات الآثمة التي نجدها بصورة أخطر في أنظمة الحكم الاستبدادية وإن خلعت على نفسها غطاء ديمقراطياً ، كالأخذ بالتعددية السياسية - وغير ذلك من الصور - ضمن الهامش الضيق المسموح به من الحرية المحسوبه عادة لعدم تعرية حقيقتها على الصعيدين الداخلي والخارجي . ولاتعني هذه العلاقة قط أي وجود لما عرفه الغرب من مفهوم " الحق الإلهي " أو نظام الحكم " الثيوقراطي " . فنظام الحكم الإسلامي – كما هو معلوم – نظام مدني قانوني شوري يتعارض مع هذه النظم التي عرفها الغرب ، تعارضه مع كل نظام حكم استبدادي أو شمولي ، تعارضاً مبدئياً ثابتاً حيث تكن حقوق الإنسان وحرياته العامة جزءاً من عقيدته الدينية ذاتها . أما عن العلاقة بين الدين والمجتمع فمقصودها تخليص المجتمع من الفساد والظلم الاجتماعي في كل صورهما . ونقله من الرذيلة إلى الفضيلة ، ومن الانحلال الخلقي إلى العفة والطهارة ، ومن التخلف والتبعية إلى التقدم والاستقلال ومن الاستغلال إلى العدل الاجتماعي . وليس معناه إلباس أفراده زياً معينا أو إضفاء شكل يعرفون به فإن الإسلام يكره ذلك ولايعرف منه إلا التزام قيم الاسلام وآدابه في غير مغالاة أو تفريط ، فهو دين مبني على الاعتدال في كل الأمور ، وعلى الحرص على المضمون أكثر من حرصه على الشكل اكتفاء فيه بعدم التعارض مع أصول الإسلام وقيمه العليا ولكن الناس عادة يستسهلون الأخذ بالأشكال عن الأخذ بالمضامين لأن الأخيرة مكلفة جدا ومقتضية صبراً وصدقاً أكثر .

صارا شيئاً واحداً فى الدولة الإسلامية مما أدى إلى وجود سلّم قيمى وتنظيم ونهج اجتماعى يخالف بل قد يتعارض مع قيمهم ومثلهم وأعرافهم " البرجماتية " أو النفعية بمعناها المادى الضيق. ولهذا الخلاف القيمى أثره فى أداء وظيفة الحسبة على ذوى السلطان فى الإسلام فى مقابلة دور الرقابة البرلمانية على الحكومة كما تمارسه برلمانات الدول الديمقراطية حيث لاوجود لمفهوم الحلال والحرام ولا الطيب والخبيث ، وإنما حق هذه البرلمانات فى التشريع مطلق دون قيد من دين أو قواعد الأخلاق التى جاءت بها كل الشرائع السماوية ، فشرّعوا لأنفسهم مالم يأذن به شرع إلهى ولا دور للرقابه الاحتسابية فى منعه ، إذ هو لايعتبر منكراً فى شرعهم أصلاً ، ومثل ذلك إصدار تشريعات فى بعض دول الغرب تبيح الشذوذ الجنسى وممارسته تحت مظلة القانون .
وقد عالج الدكتور أحمد كمال أبو المجد هذه المسأله بقوله : " لما كان لكل حضارة نظام القيم الخاص بها ، وما يترتب عليه من ترتيب للمصالح وأولوياتها فإن "الاختيار التشريعى " لابد أن يعكس نظام القيم والمصالح الذى تتبناه تلك الحضارة . . إن فى ترتيب المصالح - وفقاً للرؤية الإسلامية - فإن حماية أمن الناس فى أنفسهم ومساكنهم وأموالهم قيمة اجتماعية لها أولوية كبيرة يناسب تشديد الحماية القانونية لها ، بتشديد العقاب الرادع على كل عدوان يتهددها[1] .

وبعد ، هذه مقدمه عامة رأينا أن نبدأ بها منظومة المبادئ الدستورية الإسلامية وحَسْبُنا من هذه المقدمه أننا قد قدّمنا فيها الدليل - إذا كان الأمر يحتاج إلى دليل - على أن الإسلام قد جاء بمنهج كامل للحياة ، تضمن فيما تضمن المبادئ الدستورية التى ينبغى أن تقوم عليها الدولة الإسلامية ، لنرد بذلك حجة القائلين بغير علم بأن الإسلام لم يقدم لنا منهجاً نسير عليه .

وإذا كان هذا الجزء قد اقتصر على الحديث عن جانب من هذه المبادئ الدستورية فإننا ندعو الله عز و جل أن يمكننا من استكمال الحديث عن هذه المبادئ إنه نعم المعين .

و على ذلك فسوف ينتظم هذا الكتاب بابين الأول - نخصصه للكلام عن مبدأ الشورى و ما تفرّع عنه و الثانى - نخصصه للكلام عن مبدئى العدل و المساواة و ما تعلّق بهما .

و اللـــــه المستعـــان .

---

(١) حوار لا مواجهة - دراسات حول الإسلام والعصر - د. أحمد كمال أبو المجد - كتاب العربى - ١٥ أبريل ١٩٨٥ - ص ٩٢ .

الباب الأول

مبدأ الشورى وما تفرع عنه



الفصل الأول

أدلة حجية الشورى

يضع جمهور علماء الشريعة وفقهاء القانون الدستورى " الشورى " - كفريضة إسلامية ومبدأ دستورى أصيل - على رأس المبادئ العامه والأصول الثابتة التى قررتها نصوص قرآنية وأحاديث نبوية ، فهى لذلك ملزمة لاحجه لأحد فى تركها [١] وهى نفس مكانتها الدستورية فى نظام الحرية المعاصرة (الديمقراطية الغربية) التى تميزها عن النظم الأستبدادية - حتّى لو نسبت نفسها الى النظم الديمقراطية من حيث الشكل دون المضمون - وقد ارتفعت هذه المكانة عندما هبت ريح التغيير العالمية وسقطت أنظمة الحكم الشيوعية الاستبدادية فى موطنها الأصلى ومواطنها التابعه فى أوربا الشرقية وغيرها من الدول الشيوعية أو الاشتراكية الماركسية . فهى ومبدأ حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة يعتبران بحق قضية الساعة فى عالم اليوم عند الشعوب عامه وشعوب دول ما يسمى بالعالم الثالث خاصة . وإذا كان الحديث النبوى يقرر أن : " بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة" [٢] ، فإنّ لنا أن نقول : أن بين الحكم الإسلامى وبين الحكم الاستبدادى ترك الشورى ذلك " أن الإسلام والاستبداد ضدان لا يلتقيان ، فتعاليم الدين تنتهى بالناس إلى عباده ربهم وحده . أما مراسيم الاستبداد فترتد بهم إلى وثنية سياسية عمياء " [٣] . وقد ذهب جمهور الفقهاء والباحثين إلى أن الشورى هى أساس الحكم الصالح ، وهى السبيل إلى تبين الحق ، ومعرفة أسدّ الآراء

---

(١) انظر تفسير المنار - للسيد رشيد رضا - جـ٤ - ص ١٦٤ ، و" فى النظام السياسى للدولة الإسلامية
- د. محمد سليم العوا - ط ٣ - ص١٨١ "والنظام السياسى فى الإسلام" .
- د. محمد عبد القادر أبو فارس - ١٩٨٠ - ص ١٥ ، " وحوار لا مواجهة " د. أحمد كمال أبو المجد
- (كتاب العربى - العدد السابع - ١٥/ ٤/ ١٩٨٥) ص ٩٦ ، "وحقوق الأنسان وحرياته الأساسية فى النظام الإسلامى والنظام المعاصرة " - د. عبد الوهاب الشيشانى - ١٩٨٠ - ص ٦١٧ .

(٢) رواه مسلم فى صحيحه . انظر مختصر صحيح مسلم - للحافظ المنذرى - جـ١ - ص ٦٢ .

(٣) الإسلام والاستبداد السياسى - الشيخ محمد الغزالى - دار الكتاب العربى - ص ٦ .

والرؤى، قد أمر بها القرآن وجعلها عنصراً من العناصر التى تقوم عليها الدولة الإسلامية.[1] ولكنها بالنسبة لنظام الحكم أكثر من أن تكون مجرد عنصر فى قيامه، وإنما هى خليقة أن توصف بما وصفها به - بحق - صاحب تفسير المنار بأنها "القاعدة" الأولى التى وضعت للحكومة الإسلامية"[2] وكما أكده د. عبد الحميد متولى فى قوله: "اتفق العلماء على وضعها دائما على رأس أهم المبادئ الدستورية الإسلامية التى يقوم عليها نظام الحكم فى الإسلام"[3] ونرى أن مبدأ "العدل" فى قيام الدوله الإسلامية هو الذى يقابل فى الأهمية والصدارة مبدأ "الشورى" فى قيام نظام الحكم" ذلك - كما قال ابن تيمية - "أن العدل نظام كل شىء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها فى الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به فى الآخرة.. ولهذا يروى: إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة. وأمور الناس تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى فيه اشتراك فى أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق وإن لم تشترك فى إثم"[4].

وثّمة شاهد من التاريخ ورد ذكره فى القرآن أن بلقيس كانت ملكه دولة كافرة ولكنها لما أقامت نظام الحكم فيها على "الشورى" وصارت أصلا ثابتا من أصوله - تمثل فى قولها لأهل شوراها ﴿ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون﴾ "النمل: ٣٢"، وانتفى من نظام حكمها الاستبداد - الذى مثل له القرآن قول فرعون فى قومه: ﴿ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد﴾ [غافر: ٢٩] - وانتفى بانتفائه ما يتبعه من وثنية سياسية وتأليه للحاكم الفرد. وكان تحقق أصل الشورى خليقا بما ذكره القرآن من ثماره فى حياة الناس بأن قاد الملكه العادلة التى تلتزم بالشورى وقاد معها قومها إلى ترك الشرك والانقياد إلى الحق الذى دعاها إليه سليمان عليه السلام فى كتابه الذى حمله

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة - للإمام محمود شلتوت - ط١٦ - ص ٤٣٨، ٤٣٩.

(٢) تفسير المنار - للسيد رشيد رضا - جـ ٤ - ص ١٦٤.

(٣) مبادئ نظام الحكم فى الأسلام - د. عبد الحميد متولى - ط ٤ - ص ٢٤١، وانظر "فى النظام السياسى للدولة الإسلامية" - د. محمد سليم العوا - ط ٣ - ص ١٨١.

(٤) الحسبة فى الإسلام - د. عبد الحميد متولى - ط ٤ - ص ١٤٢، وانظر "فى النظام السياسى للدولة الإسلامية" - د. محمد سليم العوا - ط ٣ - ص ١٨١.

الهدهد إليها : ﴿ رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين.﴾ [النمل : ٤٤].

وعلى النقيض من ذلك ما حكاه القرآن من أمر فرعون وقومه وأمر من سيقهم من المفسدين فى الارض ، المستبدين بالرأى المنكرين لحقوق شعوبهم فى المشاركه فى الحكم والمشاورة فى الامر﴿ ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾ [الأعراف : ١٣٧] ، وقوله تعالى ﴿ وأضل فرعون قومه وما هدى ﴾ [طه : ٧٩].

ذلك قلنا أن بين الحكم الإسلامي ـ العادل الراشد ـ وبين الحكم الاستبدادى ترك الشورى ، وأكدنا ـ في بحثنا ـ على أن أى عدوان يقع من ذوى السلطان ـ الحاكمين على هذا المبدأ وغيره من المبادئ الأساسية والأصول الدستورية الأخرى، كالعدل وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية والشرعية الإسلامية وغيرها ، يعتبر من أعظم المنكرات السياسية الطابع التى تقع من الحكام على حقوق الله وتعد إخلالاً بأوجب واجبات الإمام فى الإسلام وتستوجب المنع أو العزل عند المقتضى ، يقول الامام ابن حزم وهو يتكلم عن الإمام: "فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق ، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولى غيره" [(١)]. ومن أقوال الفقهاء أيضا: "وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، مثل أن يوجد فيه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين ، وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها" [(٢)].

تعنى "الشورى" فى المصطلح السياسى - "حق الأمة فى المشاركة السياسية" فى أمور الحكم وصنع القرار السياسى ، فإن غابت هذه المشاركة السياسية من الأمة فى أمور الحكم فإن نظام الحكم يكون نظام حكم استبدادى أى فردى شمولى وإن نسب النظام إلى الأسلام ، فالاستبداد - كما سبق أن ذكرنا - محرم فى الإسلام لمنافاته للعقيدة والشريعة "ولقد تعلم المسلمون من دينهم أن طغيان الفرد فى أمة ما جريمة

(١) الفصل فى الملل والاهواء والنحل - لابن حزم - جـ ٤ - ص ١٦٩ ، ١٧٠ (دار الجيل) بيروت.

(٢) المواقف للإيجى (القاضى عبد الرحمن الإيجى) - تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، د. عبد الرحمن عميده ـ وشرحه للشريف الجرجاني ـ مشار إليهما فى النظريات السياسية الإسلامية ـ د. ضياء الدين الريس ـ ص ٢٧٠.

غليظة ، وأن الحاكم لا يستمد بقاءه المشروع ولا يستحق ذرة من التأييد إلا إذا كان معبراً عن روح الجماعة ومستقيماً مع أهدافها ، ومن ثم فالأمة وحدها هى مصدر التشريع ، والنزول على إرادتها فريضة ، والخروج على رأيها تمرد ، ونصوص الدين ، وتجارب الحياة ، تتضافر كلها على توكيد ذلك " [١] ويقول ابن تيمية "لا غنى لولى الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بها نبيه ﷺ " [٢] وقد نقل القرطبى عن ابن عطية - كما نقله أبو حيان فى البحر المحيط - "أن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، ومن لا يستشر أهل العلم والدين فعزله واجب ، وهذا مما لاخلاف فيه" [٣] وصحيح أن السياسة ليست فى جوهرها إلا مشاركه للحاكم وتوجيهاً له وهذا هو مضمون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " [٤].

الحسبة مبدأ مكمّل للشورى:

وإذا كانت الشورى تعنى - كما قلنا - مبدأ المشاركة السياسية فى الفكر السياسى الغربى فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو مقصود كل الولايات فى الإسلام كما يقول ابن تيمية : "وجميع الولايات الإسلاميه إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " [٥] هو فى حقيقته - متمثلاً فى وظيفة الحسبة على ذوى السلطان - يعنى تحقق المشاركة السياسية فى الأمور العامه وفى الحكم بداية من واجب النصيحة الذى أمر به رسول الله فى حديثه المشهور : "**الدين النصيحه ، لله ولرسوله ولأئمه المسلمين وعامتهم**" [٦] وقوله تعالى : ﴿ **إذا نصحوا لله ورسوله** ﴾[سورة التوبة : ٩١] ومروراً بمراحل تغيير المنكر التى ذكرها رسول الله فى حديثه المعروف : "**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**" [٧] فإن هذه المشاركة المسئولة فى تغيير المنكرات السياسية أو

---

(١) الإسلام والاستبداد السياسى ـ الشيخ محمد الغزالى - ص ٥٤ .

(٢) السياسة الشرعية ـ لابن تيمية ـ ص ١٨١ .

(٣) انظر نظام الدولة فى الإسلام ـ د. عبد الله محمد جمال الدين ١٩٨٣ ـ ص ٢٨٠ .

(٤) مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية ـ سالم البهنساوى ـ دار القلم ـ ص ١٢٤ .

(٥) الحسبة فى الإسلام ـ ابن تيمية ـ ص ٦ .

(٦) رواه البخارى فى صحيحه ـ فى كتاب الإيمان ـ جـ١ ـ ص ٥٤ .

(٧) رواه مسلم فى صحيحه ـ انظر مختصر صحيح مسلم ـ للحافظ المنذرى ـ جـ١ ـ ص ١٦ .

القانونية التى تقع من أولى الامر تحقق مبدأ الرقابة على أعمال الحكومة إذ " لا يكفى لحماية الأمة من تجاوز السلطة أو إساءة استعمالها أن يلتزم الحاكم بالشورى ، بل يجب فوق ذلك وجود نوع من الرقابة على أعماله ، لأنه يتمتع فى حدود اختصاصه بسلطة تقديرية واسعه . وهذه السلطة التقديرية يمكن أن تعطل مزايا الشورى إلا إذا كانت هذه الشورى يتبعها رقابه مستمرة . إن الجزاء الجذرى المتمثل فى خلع الخليفة فى حالة إخلاله بواجباته له أهمية كبرى ، ولكنه يتم بعد وقوع الضرر الناتج عن العمل فلابد من وجود رقابة توقف الانحرافات لمنع حدوث الضرر الناتج عن وقوعها " [1] إن المشاركة السياسية هنا أى فى مجال الرقابة على الأعمال الحكومية تضطلع بمهمة التغيير التى تتحمل الأمة أمانتها حين يتغير الراعى وتفسد الأحوال ، إعمالاً للقانون الإلهى فى التغيير الذى يحمّل الشعوب مسئولية التغيير باعتبار "الأمة هى الحافظة للشرع لا الإمام " [2] .

ومؤدى هذا القانون أن تكون نقطه البداية فى التغيير تناهى المجتمع عن المنكرات التى تقع فيه وتغييرها وهذا معنى تغيير القوم ما بأنفسهم فإن هم غيروها غير الله ما نزل بهم من أرزاء وسوء حال ، فان ذلك عاده من كسب أيديهم [3] لقوله تعالى ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.** ﴾ [الرعد : ١١] ، والتغيير يشمل الناس حكاماً و محكومين ، كما أشار الى هذا المعنى ابن تيمية حيث يقول : " فلما تغير الراعى والرعية ، كان الواجب على كل إنسان أن يفعل من الواجب مايقدر عليه ، يترك ما يحرم عليه ولا يحرم عليه ما أباح الله له " [4] ثم قوله مردفا " وكثيراً ما يقع الظلم من الولاة والرعية هؤلاء يأخذون ما لا يحل وهؤلاء يمنعون ما يجب " [5] ويقوم الدكتور جمال الدين محمود " فقد أدى اختلاط الناس والأفكار والثقافات الى صورة أخرى للمجتمع تختلف عما كانت عليه فى عهد الخلفاء الراشدين ولم يكن ذلك التغيير فى الحكام فحسب ، بل كان تغير الناس أيضا وهو الإثم ، ولقد أدرك الإمام على بداية ذلك التغيير الذى يلحق بالناس قبل أن يلحق بالحكام فقد سأله سائل " لماذا اختلف الناس عليك ولم يختلفوا على أبى بكر وعمر " وكان الرجل قد أراد أن يلقى عبء ما حدث من اضطراب وفساد فى أحوال المجتمع على عاتق الحاكم وحده . ولكن الإمام

(١) فقه الخلافة وتطورها – العلاّمة د. عبد الرزاق أحمد السنهورى – ص ٢٢٦ .
(٢) المنتقى من منهج الاعتدال ـ ابن تيمية ـ ص ٤١٦ .
(٣) انظر السياسة الشرعية ـ لابن تيمية ـ ص ٦٠ .
(٤) انظر السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ـ لابن تيمية ـ ص ٦٠ .
(٥) المرجع السابق ـ ص ٦٥ .

علياً كان ذكياً ومصيباً فى إجابته حين قال للسائل : " لأن أبا بكر وعمر كانا أميرين على مثلى ، وأنا أمير على مثلك " . فالمجتمع هو الذى يفرز حكامه بلا شك " [١] .

ولكن يبقى صحيحا - لاسيما من منظور موضوع بحثنا - أن القضايا الكبرى التى لا خلاف على أهميتها ووجوب تصدرها لقائمة الاهتمامات والهجوم عند دعاة الإصلاح الدينى والسياسى على السواء مثل قضايا الحرية وحقوق الإنسان والمشاركة الشعبية فى أمور الحكم والأمور العامة وما إليها ، هى مما يتحمل الحكام بالدرجة الأولى مسئوليته فى أكثر دول المنطقة العربية والإسلامية لانصرافهم بكل الوسائل الى المحافظة على أمن السلطة وبقائها فى أيديهم أكثر من المحافظه على أمن الشعوب وتحقيق مصالحها وهم بمسلكهم هذا يرتكبون من المناكر السياسية ما يعتبر اعتداء على حقوق الله يستوجب الحسبة عليهم لمنعها .

ودور الحكام هنا يفوق دور المحكومين فى تحمل تبعة ما يحدث من اضطراب وفساد فى أحوال المجتمع على الصعيد القطرى والعربى والإسلامى ، ولا خلاف فى أن جور الحاكمين هو من أشد عوائق ممارسة الأمة لواجبها الاحتسابى المبنى على فريضه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وإذا كان الإمام الغزالى قد عدّه - بحق "القطب الأعظم فى الدين . " [٢] فإننا نعد وظيفة الحسبة على ذوى السلطان القطب الأعظم فى نظام الحكم فى الإسلام .

وقضية "التغيير" التى أشارت إليها الآية بمعنى درء المفاسد وجلب المصالح أو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هى صميم وظيفة الحسبة على ذوى السلطان ، حيث تعتمد قضية التغيير - التى هى من قواعد المجتمع البشرى وسنن الله فى حركة الحياة وتطورها

---

(١) انظر مقال الأهرام فى أكتوبر ١٩٨٣ بعنوان "أخطاء على الطريق" للدكتور جمال الدين محمود . وهو فى مقاله ينبه إلى القضايا الحقيقية للمجتمع الإسلامى ، وأنها ليست فى تصور المجتمع الإسلامى الذى تجرى الدعوة إليه ، وذلك المجتمع الذى يحافظ أشد المحافظة على الشكل كالزى واللحية ـ والنقاب والاختلاط فحسب . فقضايا المجتمع الحقيقية هى قضايا كرامة الإنسان وحقه فى الحياة وفى الحرية والمساواة والتعبير عن رأيه ومن حقه أن يشارك فى تقرير مصالح بلاده وحق المواطنين فى ضمان حد الكفاية لهم ولأسرهم . ولكننا لا نعطى لهذه القضايا ـ أو القضايا الإنسانية والإسلامية الكبرى التى تماثلها ـ حقها من الاهتمام ، ولا نكاد تعتبرها من مقاييس ومعايير المنهج الإسلامى حين نحكم على المجتمعات القائمة من حيث الصلاح والفساد ، ومدى قربها أو بعدها عن الإسلام .

(٢) انظر إحياء علوم الدين ـ للإمام الغزالى ـ جـ ٢ ـ ص ٣٠٦ .

- على مبدئى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذين أشارت إليهما الآية ، ولعل أهم مجالاتهما متحقق فى إطار السياسة الشرعية : كاختيار الأمه لرئيسها الأعلى لشدة خطر هذا المنصب وعظيم أثرة فى حياة الأمم ، وهو ما يتمثل فى قول النبى ﷺ لأبى ذر فى الإمـــارة : **"إنها أمانة ، وإنهـا يوم القيامة خزى وندامة ، إلا من أخـذها بحقها وأدى الذى عليه منها"** [1] ، وفيما رواه البخارى فى صحيحه عن أبى هريره : أن النبى ﷺ قـال : **"إذا ضُيِّعَت الأمانه فانتظر الساعه "قيل يارسول الله وما إضاعتها ؟ قال : إذا وسّد الأمر الى غير أهله فانتظر الساعة"** أى هلاك الأمة [2] .

ومثله كذلك اختيار الأمة نوابها من أهل الحل والعقد ، أى المؤسسة الموكول إليها أداء وظيفة الحسبة على ذوى السلطان ، والمؤسسات (التنفيذية والتشريعية) متكاملتان فى تحقيق مقصود الآيتين اللتين نزلتا فى ولاة الأمور وفى الرعية من سـورة النساء واللتـين بنى عليهما ابـن تيمية مؤلّفه "الرسالـة الشرعية فـى إصـلاح الراعى والرعية" [3] . والمؤسسة الأولى هى مؤسسة الحكم "أولو الأمر التنفيذيون" والمؤسسة الثانية التى أشارت إليها الآية الثانية وأوجبت على الرعية طاعتها فيما تجمع عليه أو يتمخض عنه الشورى عن رأى الأغلبية هم المؤسسة التشريعية أو البرلمان التى تضم من تختارهم الأمة من أهل الحل والعقد أو "أولى الأمر التشريعيين" وهم الذين يضطلعون بمهمة والى الحسبة فى وقتنا الحاضر وهى المهمه الرقابية أو الاحتسابية على الحكومة أو ذوى السلطان وهى مهمة محورية فى قضية التغيير .

---

(١) رواه مسلم .

(٢) ذكر الأستاذ الإمام محمد عبده فى تفسيرها - كما جاء فى تفسير المنار - جـ ٥ - ص ١٤٠ " أى ساعة قيامة الأمة وهلاكها ، لأن لكل أمة ساعة ، أى وقتاً تهلك فيه أو يذهب استقلالها" . والحديث رواه مسلم .

(٣) انظر "السياسة الشرعية" - لابن تيمية - ص ١ ، ٦١ . حيث يقول : "وهذه الرسالة مبنية على آية الأمراء فى كتاب الله وهى قوله تعالى : ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً . يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾ [النساء : ٥٨ ، ٥٩] ، قال العلماء نزلت الآية الأولى فى ولاة الأمور عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل . . . فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة .

ونزلت الثانية فى الرعية من الجيوش وغيرهم ، عليهم أن يطيعوا أولى الأمر الفاعلين لذلك ، فى قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك ، إلا أن يأمروا بمعصية الله تعالى ، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . فإن تنازعوا فى شىء ردوّه إلى كتاب الله وسنة رسوله (ص) . وإن لم يفعل ولاة الأمر ذلك ، أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله ، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله ، وأديت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله ، وأعينوا على البر والتقوى ولايعانون على الأثم والعدوان " .

"فهؤلاء اذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا أمناء ، وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله ﷺ التى عرفت ، وأن يكونوا مختارين فى بحثهم فى الأمر واتفاقهم عليه ، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة وهو ما لأولى الامر سلطة فيه ووقوف عليه . . . وأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا اجتمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع - مختارين فى ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولانفوذه - فطاعتهم واجبه . . لانهم هم الذين يثق بهم الناس فيها ويتبعونهم ، فيجب أن يشاوروا فى تقرير ما ينبغى العمل بـه ، واذا اتفقوا وأجمعوا وجب العمل بما أجمعوا عليه وان اختلفوا وتنازعوا فقد بين الواجب فيما فيه بقوله : ﴿ فإن تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول ﴾ ، وذلك بأن يعرض على كتاب الله وسنة رسوله وما فيها من القواعد العامة والسيرة العطرة ، فما كان موافقاً لهما عُلم أنه صالح لنا ووجب الأخذ به ، وما كان منافراً علم أنه غير صالح ووجب تركه ، وبَذلك يزول التنازع وتجتمع الكلمة " (١) .

وقد أشار صاحب تفسير المنار إلى "وجوب طاعة الحاكم لأهل الحل والعقد بقوله "ويجب على الحاكم الحكم بما يقرره أولو الأمر وتنفيذه " وإلى أن الشورى هى منهجهم فى تقريرهم للأحكام فى المصالح العامة التى تحتاج إليها الأمة وهو الأمر المشار إليه فى قوله تعالى : ﴿وأمرهم شورى بينهم ﴾ [الشورى :٣٨]، ولا يمكن أن يكون شورى بين جميع الأمة ، فيتعين أن يكون شورى بين جماعة تمثل الأمة بحق ، تثق بهم ، وتطمئن إلى حكمهم بحيث تكون بالعمل به عاملة بحكم نفسها و خاضعة بقلبها وضميرها ؛ و ما هؤلاء إلا أهل الحل والعقد . . بما يسمونه اليوم فى عرف أهل السياسة بسلطة الأمة "(٢) وكلما أحسنت الأمة اختيار أهل الحل والعقد وقويت سلطاتهم التشريعية وسلطاتهم الإحتسابية على ذوى السلطان فى مواجهة السلطة التنفيذية ، لمنعها من الإخلال بواجباتها ، وحملها على أداء الأمانات الموكولة إليها ، وذلك عن طريق قيامهم بواجب الحسبة على ذوى السلطان بإزالة منكراتهم ومنع جورهم ومفاسدهم ، كلما تحقق للأمة مبدأ المشاركة الشعبية الفاعلة فى الأمور العامة وفى صنع القرار السياسى ، وتحقق بذلك مبدأ الشورى الذى يقوم عليه الحكم الإسلامى ، وكان الشعب قادراً على قيادة حركة التغيير المؤسسية دون اضطرار الى أسلوب العنف أو التعرض لظاهرة الانقلابات العسكرية التى تعد إحدى سمات أنظمة الحكم فى العالم الثالث وعلامة بارزة على تفشى الفساد السياسى فيها وما يصحبه عادة من فساد اجتماعى واقتصادى .

---

(١) انظر تفسير المنار - للسيد رشيد رضا - ج٥ - ص ١٤٧ ، ١٤٨ . .

(٢) المرجع السابق - ص ١٥٣ ، ١٤٨ .

و من ثم كان من أوجب الواجبات لضمان وجود حكم إسلامى راشد أن تكون الانتخابات -رئاسية أو برلمانية -نزيهة حرة لا يشوبها غش أو تزوير أو إكراه وإلا فقدت شرعيتها و انعدم أثرها الشرعى ، وعلى حد تعبير الإمام محمد عبده : "وقد جرت الدول التى بنت سلطتها على أساس الشورى أن تعهد إلى الأمة بانتخاب من تثق بهم لوضع القوانين العامة للمملكة و الرقابة على الحكومة العليا فى تنفيذها . . ، ولا يكون هذا الانتخاب شرعيا عندنا إلا إذا كان للأمة الاختيار التام فى الانتخاب بدون ضغط من الحكومة و لا من غيرها ولا ترغيب ولا ترهيب . ومن تمام ذلك أن تعرف الأمة حقها و الغرض منه . فإذا وقع انتخاب غيرهم بنفوذ الحكومة أو غيرها كان باطلاً شرعاً ، ولم يكن للمنتخبين سلطة أولى الأمر ، ويتبع ذلك أن طاعتهم لا تكون واجبة شرعاً بحكم الآية وإنما تدخل فى باب سلطة التغلب ، فمثلاً من ينتخب رجلاً ليكون نائباً عن الأمة فيما يسمونه السلطة التشريعية وهو مكره على هذا الانتخاب ، كمثل من يتزوج أو يشترى بالإكراه لا تحل له امراته ولا سلعته "(١)(٢).

---

(١) انظر تفسير المنار - للسيد رشيد رضا- ج ٥ - ص ١٦٢ .

(٢) قدم مجلس إدارة نادى القضاة فى شأن القوانين الانتخابية مذكرة تضمنت وجهة نظرهم فى شأن إشرافهم على الانتخابات (الاقتراع) حيث نصت المادة من دستور ١٩٧١ على "أن يتم الاقتراع تحت إشراف أعضاء من هيئة قضائية " ، وذلك بقصد توفير الضمانات القانونية لهذا الانتخاب وحيدته وهو ما طالما طالبت به القوى السياسية وأحزاب المعارضة وقد جاءت وجهة نظرهم فى صورة مشروع مقدم منهما لرئاسة الجمهورية . وتظهر أهمية ما قال به الإمام محمد عبده فى هذا الصدد وما نقلناه عنه فى هذا آنفاً بعد أن توالت الأحكام القضائية بعدم دستورية ثلاثة قوانين للانتخابات . حكمان متتابعان لمجلس الشعب وحكم انتخاب مجلس الشورى خلال الثمانينيات ، و بعد أن قضت المحكمة الدستورية العليا فى ١٩ مايو ١٩٩٠ بعدم دستورية بعض مواد قانون الانتخاب (مادة ٥ مكرر) ، وببطلان تشكيل مجلس الشعب منذ إنشائه إثر الانتخابات ١٩٨٧ " .
فطوال هذا العقد عاشت مصر تحت مظلة مؤسسة تشريعية احتسابية غير شرعية الأمر الذى يقتضى "إجراء تغيير سياسى فى الساحة السياسية . . . . وتغيير هيكلى فى النظام السياسى يكفل مشاركة شعبية حقيقية ونزيهة ومما يجدر الإشارة إليه هنا الدعاوى التاريخية التى أقامها المحامون : (كمال خالد وعبد الحليم رمضان وكمال العشرى) فى إثر إعلان قرار رئاسة الجمهورية بدعوة المواطنين للاستفتاء على حل مجلس الشعب يوم ١١ أكتوبر ١٩٩٠ ، وموضوع الدعاوى المطالبة ببطلان هذا القرار تأسيساً على ما صدر من حكم القضاء بعدم دستورية قانون الانتخاب (مادة ٥ مكرر) وما ترتب عليه من بطلان تشكيل مجلس الشعب منذ أول جلسة عقدها ، وعدم جواز الاستفتاء على مجلس قضى الحكم القضائى النهائى ببطلانه ، يحل أو لايحل . وإذا كانت المحكمة الدستورية العليا رأت عدم ولايتها فى نظر الدعاوى فى هذا الشأن على أساس أن القرار سيادى لاإدارى . فإن القضاء ـ من منظور الفقه الإسلامى ـ لايعرف هذه التفرقة ولايقر استثناء أى قرار جمهورى من ولاية القضاء" .
ويظل للقضاء كلمته النافذة فى الحكم بدستورية أو عدم ذلك ، و ذلك داخل فى إطار مفهوم الشرعية والمشروعية فى نظر الإسلام وإن خالف فى ذلك مفهومه عند الغرب .
ـ انظر مقال "ليس بالقانون وحده " ـ للاستاذ رجب البنا ـ عدد الأهرام ـ ١٧/ ٦/ ٩٠ .
انظر مقال "من يحرس الحراس " ـ مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ـ د. عبد المنعم سعيد -عدد الأهرام فى ٢٩/ ٦/ ٩٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفى كلمة ، أن انتهاك الحاكم لشريعة الانتخاب على أى وجه كان الانتهاك هو فى نظرنا واحد من أخطر منكرات ذوى السلطان الذى يستوجب الحسبة عليهم لمنعهم منه ولو استوجب ذلك عزل الحكومة ومساءلة الحاكم ، لأنه من باب غش الحاكم لرعيته ، وفيه يقول النبى ﷺ : "مامن عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته ، إلاّ حرّم الله عليه الجنة" .[1] وقوله ﷺ : "من غش فليس منى" .[2] فالشورى إذن تحقق المشاركة السياسية فى الإسلام بأكثر مما فى التصور الغربى لمفهومها ، لما تتمتع به من أساس قيمى يختلف عن نظيره فى المفهوم الغربى .[3] " هذه الإيجابية المتمثلة فى ممارسة الشورى كمنهج حياة فى المجتمع المسلم وممارستها فى المجال السياسى بمعنى الرقابة على أعمال الحكومة من منطلق مبدأ المشاركة السياسية على أساس من مبدأ الشورى وهى من أسس القانون العام الإسلامى ، عبّر عن هذه الحقيقة الدكتور عبد الرازق السنهورى فى أوراقه بما أسماه " الديمقراطيه الإسلامية " ؛ وجعل على رأسها فى مقابلتها بالديمقراطية الغربية – قوله ﷺ : "من رأى منكم منكراً فليغيره ... " ، فالديمقراطية الإسلامية تلزم أذن أفرادها لا بإطاعة القانون فحسب ، بل بالعمل على حمل الغير على إطاعته ، أى أن موقف الفرد موقف إيجابى لاسلبى ، كما هو الحال فى الديمقراطية الغربية . وتكون حقوق الفرد إذن فى الديمقراطية الإسلامية وقدر اشتراكه فى إدارة الشئون العامة أوفر من القدر المعطى للفرد فى الديمقراطية الغربية " [4] .

---

(١) رواه مسلم فى صحيحه - انظر مختصر مسلم للحافظ المنذرى - جـ ٢ - ص ٨٩ .

(١)رواه مسلم فى صحيحه - المرجع السابق - جـ ٥ ص ١١ .
وانظر سلسة الأحاديث الصحيحة - لناصر الدين الألبانى - مجلد ٣ - ص ٤٨ . وانظر المرجع السابق - مجلد ٤ - ص ٣٤٧ : أيما راع أسترعى رعيته فغشها فهو النار أخرجه أحمد ومسلم والبخارى .

(٢) من أمثلة هذا الاختلاف ما أشارت إليه الدكتورة نيفين عبد الخالق مصطفى فى مؤلفها "المعارضة " فى الفكر الإسلامى ص ٣٠، ٣١ حيث تقول : المعارضة فى المعنى الاصطلاحى الغربى يفترض أنقسام الحياة السياسية بين حكومة ومعارضة . . . ذلك التصور الغربى للمعارضة يواجه التصور الإسلامى الذى يصير فيه الفرد حاكماً ومحكوماً فى آن واحد حيث إن كل فرد راع وكل فرد مسئول عن رعيته ومن ثم فإن المعاضة ليست دوراً ثابتاً بقدر ماهى موقف يتخذه الفرد بغض النظر عن كونه حاكماً أو محكوماً - متى ظهرت دواعيه الشرعية المتمثلة أساساً فى القيام بالشورى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . . ومن ثم فلا يمكن تصور تبادل الأدوار بين حكومة ومعارضة كما هو عليه الأمر فى الديمقراطية الملتزمة بقواعدها .

(٣) عبد الرازق السنهورى من خلال أوراقه الشخصية - مرجع سابق - ورقة باريس فى ٢٨ نوفمبر ١٩٢٣ - ص ١٣٤ .

قلنا إن الشورى - فى صورها التى أوردناها آنفاً - تناقض الأنظمة الاستبدادية وأنهما ضدان . ونقول كذلك أنها تناقض " احتكار الحاكم للسلطة " أو احتكار حزبه الحاكم لها فى النظام الديمقراطى النيابى التعددى من دون الناس أو الأحزاب السياسية الأخرى (المعارضة) . وهى عندنا من مناكر ذوى السلطان التى تستوجب الحسبة عليها لمنعها أو عزل الحكومة . وقد ذهبنا - عن طريق القياس - إلى إدخالها فى باب " النهى عن المنكر " لقوله ﷺ : "من احتكر فهو خاطىء " [1] لعموم اللفظ ولا تخصيص إلاّ بمخصص .

وقد حمل الرواة الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه والغلاء - فإن الحكرة المنهى عنها كما تكون فى سلعة يحتاجها الناس بحبسها عنهم وإلحاق الضرر بهم ، فإنها تكون فى مال يكنز أو فىء لايوزّع على مصارفه الشرعية فحبسها عن الناس مضرة ومفسدة فقال تعالى فى النهى عن مال يكنز : ﴿ **والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم** ﴾ [التوبة : ٣٤] . وقال فى حكم الفىء الذى أفاءه الله على رسوله فردّه على المسلمين فى وجوه البر والمصالح التى ذكرها الله فى الآية وهى المصارف المذكورة فى خمس الغنيمة فى سورة الأنفال : ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب** ﴾ [الحشر : ٧] . لقول ابن كثير : " وقوله تعالى ﴿ **كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾ أى جعلنا هذه المصارف لمال الفىء كيلا يبقى مأكلة يتغلب عليها الأغنياء ويتصرفون فيها بمحض الشهوات والآراء ولايصرفون منها شيئًا إلى الفقراء [2]. وأن تكون السلطة مأكلة يتغلب عليها ذوو السلطان . فتكون دولة بين فئة متغلبة من الشعب دون سائره فينصرفون بمحض الشهوات والآراء لإذلال العباد وتفويت مصالحهم وإهدار حقوقهم وحرياتهم . ونهب المال العام لهو جريمة أعظم ومنكر أفظع من مأكلة أموال الفىء فيكون ذلك من أنواع الحكرة المنهى عنها ،

---

(١) رواه مسلم عن معمر بن عبد الله (ﷺ) . انظر مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذرى - جـ ٢ ص ١١ .

(٢) انظر تفسير ابن كثير (إسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى) جـ ٤ - مطبعة مصطفى محمد -ص ٦٣٣ .

(٣) انظر الخلافة للشيخ رشيد رضا - الزهراء للإعلام العربى - ص ٢٤٤ . حيث يقول : "رأى عالم أو عاقل يقيس عهد أبى بكر إلى عمر فى تحرى الحق و العدل و المصلحة بعد الاستشارة فيه و رضاء أهل الحل و العقد به على عهد معاوية و استخلافه ليزيد الفاسق الفاجر بقوة الإرهاب من جهه و رشوة الزعماء من جهة أخرى ؟ ثم ما تلاه و اتبعت فيه سنته السيئة من "احتكار" أهل الجور و الطمع فى السلطان و جعله إرثاً لأولادهم أو لأوليائهم كما يورث المال و المتاع " .

أى أنها تكون كذلك فى احتكار السلطان بغير حق [٣] فإن ذلك هو الاستبداد بعينه ، ويتمثل فى الاستئثار من دون الأمة فى شئون الحكم وصنع القرار السياسى وحبس حق الأمة الشرعى فى المشاركة والمشاورة فيها لقوله تعالى: ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ وإهدار لحقها الشرعى فى الرقابة على الحكومة والحاكمين . " فإن الأمة هى مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نواباً عنها وبما يلزم الله الحكام من الرجوع إلى الأمة واستشارتها فى كل أمور الحكم والتزام مايراه ممثلوها لقوله تعالى : ﴿ **وشاورهم فى الأمر** ﴾ [آل عمران : ١٥٩] وللأمة أن تراقبهم فى أعمالهم ، وأن تردهم إلى الصواب كلما أخطئوا ، وتقومهم كلما اعوجوا " [١] .

ويكون النهى عن الحكرة للسلطان لمنع الجور وحماية الحرية والأمن ، ويكون النهى عن الحكرة للقوت والأموال لمنع الظلم الاجتماعى وضمان العيش الكريم أو " لقمة العيش " . وقضيتا الحرية والخبز أو التأمين من الجوع والخوف ، وهما القضيتان المحوريتان اللتان دارت حولهما واختلفت على أساسهما أنظمة الحكم فى القديم والحديث وتعددت بشأنهما المذاهب السياسية [٢] .

وقد أشار إليهما القرآن الكريم وربط بينهما على أساس من عقيدة التوحيد- وهى الأساس الذى تقوم عليه الأنظمة الإسلامية الحياتية كافة كما أن مدار الشريعة على التقوى – فهما من حقوق الله فى الإسلام ، يصلح على أساسها أمر الدنيا والآخرة معاً قال تعالى : ﴿ **فليعبدوا رب هذا البيت. الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾ [قريش : ٣ ، ٤] ، وقال تعالى ﴿**خذوه فغلوه . ثم الجحيم صلوه . ثم فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه . إنه كان لا يؤمن بالله العظيم . ولا يحض على طعام المسكين . فليس له اليوم ههنا حميم**﴾ [الحاقة ٣٠ – ٣٥] ﴿**أرأيت الذى يكذب بالدين.**

(١) الإسلام و أوضاعنا السياسية ـ الشهيد عبد القادر عودة (دار الكتابة العربى) ـ ١٩٥١ ـ ص ١٨٠ .

(٢) فمنها ما قدم مطلب الحرية على الآخر كما فعلت "الليبرالية السياسية" ثم لم تلبث أن أكملت بعض نقصها فأضافت إلى الحقوق السياسية الحقوق الاجتماعية بداية من الأربعينيات . فى حين قدمت الشيوعية أو الاشتراكية الماركسية مطلب الخبز على الآخر إلى أن انهارت النظرية و التطبيقات عندما هبت ريح التغيير الكاسحة فى نهاية الثمانينيات فشملت الدولة الأم و الدول التى كانت تدور فى فلكها فى أوروبا الشرقية . و برزت على خريطة الفكر السياسى الغربى نظرية "الليبرالية الاشتراكية" .

فذلك الذى يدع اليتيم . ولا يحض على طعام المسكين . فويل للمصلين . الذين هم عن صلاتهم ساهون . الذين هم يراءون ويمنعون الماعون﴾(1) [الماعون : ١ - ٧] .

وقد جعل الحديث النبوى المشاركة بفضول المال عبادة .(2) كما جعل الشورى فى الأمور العامة بين الحاكم والمحكومين فريضة إسلامية وأقامتها فرض كفاية على الأمة فإن لم تقم أثمت الأمة جميعاً .

وكلا المشاركتين اللتين أوجبهما الإسلام على الأمة فى السياسة والمال على السواء غائبتان فى منطقتنا العربية والإسلامية وأن تفاوتت درجة الغياب فى دولها حسب طبيعة نظام الحكم فيها ، فهى فى الأنظمة الاستبدادية وفى ظل الحكم الفردى الشمولى أشد منها فى الأنظمة التى تقترب من الديمقراطية درجة أو أخرى ، وإلى غيابها يُعزى غياب الإسلام فى شئون الحكم والمال وهما عصب الحياة بالنسبة للمجتمع والدولة ، وإليه يرجع السبب الأساسى فى الأحداث الفاجعة التى تتعرض لها المنطقة بين الحين والحين ، كما تعرضت له فى محنة الحرب الخليجية غير المبررة ديناً أو سياسة أو عقلاً لمدة ثمان سنوات نحسات . وكما تعرضت له مؤخراً فيما شكل أزمة الخليج المروعة عند غزو نظام الحكم العراقى الاستبدادى الكويت - الجار بالجنب لشقيقته العراق - مباغتة وغدراً، وما نجم عنه من تداعيات خطيرة أوقعت المنطقة العربية كلها فى مأزق من أخطر المآزق التاريخية إنْ لم يكن أخطرها عبر قرون طويلة تمثل فى وجود القوات العسكرية الأجنبية بحشودها الدولية غير المعهودة فى قلب الجزيرة العربية لأول مرة فى تاريخها - وقد روى عبيد الله بن عبد الله بن مسعود عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : كان آخر ما عهد به رسول الله ﷺ أن قال : " لا يجتمع فى جزيرة العرب

---

(١) قال ابن كثير فى تفسيره، جـ٤ ، ص٥٥٥ : "وقوله تعالى ﴿ **ويمنعون الماعون** ﴾ أى لا أحسنوا عبادة ربهم ولا أحسنوا إلى خلقه ، والماعون ما يتعاوره الناس بينهم : الفأس والدلو وشبهه لما رواه أبو داود ، والنسائى عن قتيبة ، عن أبى عوانه ، عن عبد الله قال : "كنا مع نبينا (ص) ونحن نقول الماعون مع الدلو وأشباه ذلك " ، وعن الزهرى : ﴿ **ويمنعون الماعون** ﴾ قال بلسان قريش المال ،

(٢) جاء فى الحديث النبوى عن أبى سعيد الخدرى (رضى) قال : بينما نحن فى سفر مع رسول الله (ص) ، إذ جاء رجل على راحلة له ، قال : فجعل يصرف بصره يميناً وشمالاً - أى متعرضاً لشىء يدفع به حاجته - فقال رسول الله (ص) : " من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له " ، قال فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا فى الفضل .

ديـنـان " [1]. وفى أرض ومياه الخليج، بناء على استغاثة من بعض دوله لصد العدوان الغادر عليها حيث لا وجود لجماعة المحكمين فى التنازع التى عناها قوله تعالى ﴿ فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول ﴾ [النساء : ٥٨] وحيث لا وجود لمبدأ الدفاع العربى المشترك، ولا لوحدة الصف العربى وحيث تعرضت جامعة الدول العربية لما يهدد وجودها، وهى كلها مصائب لها ما بعدها.

ولن يتوقف تعرض المنطقة لأمثالها فى المستقبل ما لم تغير من أمرها تغييراً جذريا حقيقيا يتمثل فى مسألتين : إحداها تطبيق نظام الحكم الشورى وممارسة المشاركة السياسية الحقيقية بين الحكام والمحكومين على الصعيدين الإقليمى وغير الإقليمى، وفى احترام حقوق الإنسان وحرياته العامةومنع الاستبداد أى "الظلم الاجتماعى" على اتساع دول المنطقة، فيتم للشعوب العربية والإسلامية كأمة واحدة، إعادة توزيع السلطة عن طريق المشاركة بالشورى الإسلامية الحقة، وإعادة توزيع الثروة عن طريق المشاركة فيها على النحو الذى فرضه الإسلام وبين أحكامه لضمان عز الأمة والملة على السواء.

وفى مسألة أخرى طالما عانت الأمة منها وهى عدم إعمالها لما أوجبه الله سبحانه عليها فى شأن ما يقع بينهما من تنازع فى أمور عامة برد المتنازع فيه إلى حكم الكتاب والسنة، لقوله تعالى : ﴿ فإن تنازعتم فى شىء فردّوه إلى الله والرسول ﴾ [النساء - ٥٨] وذلك بإيجاد جماعة من ذوى الاختصاص القضائى أو من بين أهل الحل والعقد الذين تثق الأمة بهم وترضى ما يتفقون عليه من حكم فى النزاع، كأن توجد (محكمة عدل إسلامية.

---

(١) ذكره الإمام الماوردى فى (الأحكام السلطانية للماوردى) - ص ٢١٢.

المبحث الأول
أدلة حجية الشورى

[١] أدلتها فى القرآن الكريم :

هناك آيتان صريحتان تدلان على وجود الشورى ولكل منهما دلالة فيما نرى :

الأولى : قوله تعالى : ﴿وشاورهم فى الأمر﴾ [آل عمران : ١٥٩] والخطاب فيها وإن كان موجهاً إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، فهو موجه كذلك إلى الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية فى كل زمان ومكان بوجوب مشاورة الأمة فى أمورها العامة وإثبات حقها فى المشاركة السياسية فى الدولة المسلمة، كحق من حقوق الله غير قابل للإسقاط واعتداء الحاكم عليه من أعظم المنكرات التى تقع من الحكام لعظم مفسدتها وأضرارها بكيان المجتمع والدولة وبآحاد الناس كذلك، لأن إهدار الشورى هو الاستبداد المنهى عنه بعينه. فالحسبة على من يقع منه من الحكام من أعظم الواجبات على الأمة لمنعه ولها إن لم يرجع الحاكم عنه عزله. " وهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى يريد أن تكون سياسة المسلمين قائمة على مبدأ الشورى فلا يستبد بها فرد "(١).

---

(١) السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى - د. أحمد شلبى - ٥٧، ٥٨.
انظر فى هذا المعنى وظروف نزول الآية : سيد قطب = فى ظلال القرآن - جـ٤ - ص ١١٨ - ١٢٠ - ط٧ - دار المعرفة - بيروت. مشار إليه فى "النظام السياسى للدولة الإسلامية - د. محمد سليم العوا - ط٣، ص ١٨٢ حيث يقول : "نزلت هذه الآية عقب غزوة أحد التى خرج إليها الرسول (ص) نزولاً على رأى أصحابه وكان رأيه أن يبقوا فى المدينة ويدافعوا عنها من داخلها - وبينت الأحداث التى مرت بالمسلمين أثناء هذه الغزوة أن رأى الرسول (ص) كان هو الأصوب والأرجح. ومع ذلك فقد أمر الله نبيه بعد هذه الأحداث أن يستغفر لأصحابه، وبأن يشاروهم فى كل ما يحتاج إلى مشاروة. . والنص بهذه الصورة وفى هذه الظروف، نص قاطع لا يدع مجالاً للشك فى أن الشورى مبدأ سياسى من مبادئ النظام السياسى الإسلامى وقيمة عليا يجب على الأمة المسلمة أن تتمسك بها دائماً وتحت جميع الظروف.

والثانية : قوله تعالى : ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ [الشورى : ٣٨] وقد سميت السورة باسمها إعظاماً لمنزلتها حيث اعتبرتها " عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة ونظمتها فى عقد حياته طهارة القلب بالإيمان والتوكل وطهارة الجوارح من الإثم والفواحش، ومراقبة الله بإقامة الصلاة، وحسن التضامن بالشورى، والانفاق فى سبيل الله، ثم عنصر القوة بالانتصار على البغى والعدوان وذلك فى قوله تعالى ﴿**فما أوتيتم من شىء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون . الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾ [الشورى: ٣٦ - ٣٨] "[١] والآية مكية تحمل وصفا خيريا للأمة وتفيد أن الشورى من خصائصها ومميزاتها. وإذا كانت الآية السابقة دلت على أن الشورى نظام حكم فى الإسلام أو عصب هذا النظام فإنها فى هذه الآية المكية تفيد أنها " منهاج حياة " ، فكلمة " الشورى " فى الواقع أوسع من كلمة " الديمقراطية " لأن الديمقراطية قد تكون شكلاً نيابيا، لكن الشورى منهاج حياة فى كل مؤسسات الدولة بدءاً من الحاكم وحتى أصغر وحدة سياسية[٢] وهذا معنى قوله تعالى ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ فهى من قواعد الشريعة أو السياسة الشرعية كما أنها المنهاج الذى أراده الله تعالى للمسلمين فى حركة المجتمع وأساسه القيمى. وهما متكاملان حيث ذكر الله تعالى الشرعة والمنهاج مقترنين فى قوله تعالى ﴿**لكل جعلنا منكم شرعه ومنهاجاً**﴾ [المائدة : ٤٨].

[٣] أما الآية **الثالثة** فقد أضافها الإمام محمد عبده إلى الآيتين السابقتين فى الاستدلال على حجية الشورى فى القرآن، وهو يرى أنها أقوى منهما فى الدلالة على

---

(١) الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى ـ دراسة مقارنة ـ د. فتحى عبد الكريم ـ مكتبة وهبة ـ ص ٣٤٦.

(٢) انظر ندوة الأهرام حول موضوع تطبيق الشريعة التى نشر ملخصها فى العدد بتاريخ ٢/٨/ ١٩٨٥، مشار إليه فى : سيادة الشريعة الإسلامية فى مصر ـ للدكتور توفيق الشاوى ـ ص ١٧ ، ١٨ ـ والفقرة التى أوردناها مما قاله د. جمال الدين محمود فى هذه الندوة، وانظر الإسلام عقيدة وشريعة للإمام محمود شلتوت ـ ط١٦ ـ ص ١٥٨ ـ دار الشروق ـ حيث يقول : ولم تكن الشورى أساساً لمجتمع الحاكم والمحكوم فقط وإنما هى أساس لكل مجتمع حتى مجتمع الرجل وزوجته فى البيت والأسرة.

وجوبها وقيام الحكم عليها. وهذه الآيـة هى قولـه تعالى ﴿ولتكن منـكم أمـة يدعون إلى الخـير ويأمـرون بالمعروف وينهـون عن المنكر وأولئك هـم المفلحون﴾ [آل عـمـران: ١٠٤] وذلك على أن "من" للتبعيض وأن أمـة بمعنى طائفـة. قـال الإمـام: ومن أعـمـال هذه الأمة الأخـذ على يد الظالمين، فإن الظلم أقبح المنكر، والظالم لا يكون إلا قويا ولذلك اشترط فى الناهين عن المنكر أن يكونوا أمة، لأن الأمة لا تخالف ولا تغلب، فهى التى تقوّم عوج الحكومة، والمعروف أن الحكومة الإسـلامـيـة مـبنيـة على أصل الشـورى، وهـذا صـحـيح والآية أدل دليل عليـه، ودلالتها أقوى من دلالة قوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: ٣٨] لأن هذا وصف خيـرى لحال طائفة مخصـوصـة أكثر ما يدل عليـه أن هذا الشىء ممدوح فى نفسه محمود عند الله تعالى، وأقوى من دلالة قوله ﴿وشـاورهم فى الأمـر﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضى وجوبه عليه. ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فماذا يكون إذا هو تركه؟ وأما هذه الآية فإنها تفرض أن يكون فى الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو عام فى الحكام والمحكومين، ولا مـعـروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم، وقـد ورد فى الحـديث "لابد أن تأطروهم عـلى الحق أطراً"[1] ويقول السيد رشيد رضا: "ومعنى الآية على هذا الوجه أنه يجب أن تكون قوة المسلمين تابعة لهذه الأمة التى تقوم بفريضة الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فكأن الآية بيـان لكون أمر المسلمين شورى بينهم، وما ذكره فى معنى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، ومعنى: ﴿وشاورهم فـى الأمر﴾، لعله يريد به أنه يمكن أن يقال فيهما كذا، وإلا فكل من

(١) تفسير المنار - للسيد رشيد رضا - جـ ٤ - ص ٧٣.

والحديث الذى أشار إليه الإمام نقل عنه تفسيره "بأن معناه أن يقنوهم - أى الظالمين - ويبيدوهم وهو كما فى كنز العمال معزو إلى أبيى داود من حديث ابن مسعود: "أن أول ما دخل النقص على بنى اسرائيل كان الرجل يلقى الرجل فيقول: يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد وهو على حاله، فلا يمنعه ذلك من أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض. كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر ولتأخذن على الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم يلعنكم كما لعنهم. وعنه عند أحمد والترمذى: "ولما وقعت بنو اسرائيل فى المعاصى فنهتهم علماؤهم فلم ينتهوا فجالسوهم وآكلوهم وشاربوهم فضرب الله قلوب بعضهم ببعض، ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، لا والذى نفسى بيده حتى تأطروهم على الحق أطراً" وقد أورد الفقرة الأخيرة من الرواية الأولى فى لسان العرب بضمير الفرد وقال: قال أبو عمرو وغيره قوله: لتأطرونه على الحق: تعطفوه عليه.

النصين دال لى وجوب كون حكومة المسلمين شورى، ومجىء النص الأول فى الذكر بصيغة الخبر يؤكد كونه فرضاً حتماً، والنص الثانى : صريح فى الوجوب • والضامن له الأمة المخاطبة بالتكاليف فى أكثر النصوص . وإنما الآية التى نفسرها تفصيل لكيفية الضمان "[1].

وبذلك يكون السيد رشيد رضا قد وضع النقاط على الحروف وأزال اللبس فى المسألة[2] وبين لنا أن اهتمام الإمام بايراد هذه الآية فى مقام الاستدلال على حجية الشورى اتجه إلى كيفية ضمان التزام الحكام بحكمها أى إلى الصيغة التى تؤدى بها وظيفة الحسبة على ذوى السلطان فى هذا الزمان على هدى من هذه الآية ليكون وجوبها مأمناً ضد جور الحكام وعدوانهم عليها أى ضد الاستبداد والطغيان . ونحن - من منظور بحثنا - نؤكد على أهمية هذا الاجتهاد من الإمام محمد عبده ومن الأستاذ رشيد رضا وغيرهما فى مجال الفقه الدستورى الإسلامى حيث لا يوجد نصوص صريحة فى القرآن والسنة تشير إلى نظام مفصل للحكم أو الشورى أو الحسبة على ذوى السلطان أو يدل على أحكامها، ذلك أن الإسلام فى أمور السياسة والحكم قد اكتفى بتقرير عدد من المبادئ جاءت بها نصوص قرآنية وأحاديث نبوية فهى لذلك ملزمة لا حجة لأحد فى تركها، ولكن الله لم يفصل - عامداً عالماً سبحانه - كيفية وضع هذه المبادئ والأصول موضع التنفيذ حتى يكون الناس فى سعة من أمرهم، ليختاروا فى تطبيق تلك المبادئ ما يحقق مصالحهم كما تحددها ظروف البيئة والزمان والمكان

---

(١) انظر المرجع السابق – ص ٧٣، ٨٣.

"أورد صاحب تفسير المنار من قول الإمام فى هذه المسألة ما زادها بياناً. قال : ثم أن كون القائمين بالأمر والنهى يستلزم أن يكون لها رياسة تدبرها، لأن أمر الجماعة بغير سياسة يكون مختلاً معتلاً •• ومقام السياسة يختار بالمشاورة لكل عمل ولكل بلاد من يكونون أكفاء للقيام بالواجب فيها لتكون أعمالهم مؤدية إلى مقصد الأمة العام . . ثم أن كون الملة الخاصة منتخبة من الملة العامة يقتضى أن تكون للعامة رقابة وسيطرة على الخاصة تحاسبها على تفريطها ولا تعيد انتخاب من يقصر فى عمله لمثله . فالأمة المنتخبة (بفتح الخاء) تكون مسيطرة على الأمة الصغرى، وبهذا يكون المسلمون فى تكافل وتضامن •

(٢) يرى الدكتور محمد يوسف موسى فى "نظام الحكم فى الإسلام" - ص ١١٤ : "أن آية وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على طائفة منا أولى أن تلفتنا إلى أداة فعالة لحراسة المجتمع من البغى والظلم والعدوان، وإقرار العدل فيه من أن تكون دليلاً على وجوب مبدأ الشورى " مشار إليه فى الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى " - د. فتحى عبد الكريم - ص ٣٤٩ حيث يقول : "ونحن نميل إلى هذا الرأى الخير ونرى أنه أحد النصوص الدستورية فى تأسيس السلطة فى المجتمع ولا شأن لها بتقرير الشورى " .

وعلى رأس هذه المبادئ العامة فى أمور السياسة والحكم "مبدأ الشورى" (١)
والمسلمون مدعوون اليوم بشدة أكثر من أى وقت مضى لملء هذا الفراغ فى النظم والأبنية السياسية الدستورية التى يمكن أن توصف أنها اسلامية اللحمة والسداة وإن أفادت من تجارب الآخرين أو استخدمت بعض نظمهم أو آلياتها. فلا ضرر من ذلك طالما التزمت مقاصد الشرع وأصوله الثابتة، ولا نقول ما قال الشافعى: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" بمعنى إلا ما نطق به الشرع. فقد غلطه بن عقيل - بحق - والصحيح عنده أن يكون معناه "لم يخالف ما نطق به الشرع" (٢).

(١) حوار لا مواجهة - دراسات حول الإسلام والعصر - د. أحمد كمال أبو المجد العدد ٧ كتاب العربى - ص ٩٧، وانظر الإسلام عقيدة وشريعة - للإمام محمود شلتوت - الشروق - ط ١٦ - ص ٣٩١، ٤٤٠، ٤٨٩ حيث تكلم عن نهج القرآن فى بيان الأحكام وأن القاعدة فيه تفصيل ما لا يتغير، وإجمال ما يتغير وهو من ضرورة خلود الشريعة ودوامها، فليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم - لتفصيل أحكام الجزئيات التى تقع فى حاضرها ومستقبلها، فإنها مع كثرتها الناشئة من كثرة التعامل وألوانها، متجددة بتجدد الزمن وصور الحياة فلا مناص إذن من هذا الإجمال والاكتفاء بالقواعد العامة والمقاصد التى تنشدها للعالم، وإزاء هذا حثت على الاجتهاد واستنباط الأحكام الجزمئية التى تعرض حوادثها من حوادثها الكلية ومقاصدها العامة ولذلك فرقوا بين الدين والفقه، وبين ما هو ثابت وما هو متغير ومتجدد، فالمبادئ الدستورية والقواعد العامة دين وأما الاجتهادات والأحكام العملية الجزئية فهى فقه غير ملزم للأمة أبد الآبدين، ومهمة المجتهدين هى العمل على الملاءمة بين الأحكام الدستورية الشرعية وظروف الحياة المتغيرة المتطورة بحيث لا تعدو تلك الأحكام معارضة لمصالح الناس أو موقعة لهم فى الحرج، بل تصبح مقوية أوصالها، مدعمة مبادئ العدالة واصلة حبالها وشرطها عدم منافاة أصل من أصول الإسلام الثابتة، والأصل العام فى أمور السياسة والحكم وأنظمتها: قاعدة - لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة نفى الحرج، يسيطران سيطرة تامة على جميع التشريع الإسلامى. انظر الاجتهاد فى الإسلام للأستاذ الإمام المراغى - ص ٥١، ويضيف إلى ما تقدم الأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى فى مؤلفه "وسطية الإسلام" - ٨١: "أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان ولكن إذا كان انكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ انكاره" وانظر "فى النظام السياسى للدولة الإسلامية" د. محمد سليم العوا - ط٣ - ص ١٤٧.

(٢) انظر الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية - لابن قيم الجوزية - تحقيق محمد حامد الفقى - ص ١٣، حيث يقول: "وقال ابن عقيل فى الفنون: جرى فى جواز العمل فى السلطنة بالسياسة الشرعية، أنه هو الحزم. ولا يخلو من القول به إمام فقال الشافعى، لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك: "إلا ما وافق الشرع" أى لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح - وإن أردت ألا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط، وتغليط للصحابة. وهذا موضع مزلة إقدام ومضلة إفهام. وهو مقام ضنك ومعترك صعب..."

وانظر فى نفس المعنى: الموافقات - للإمام الشاطبى - جـ١ ص ٢٨٣ - ٢٨٥، حيث يفرق بين الشأن فى العادات والشأن فى العبادات فى وضع الشريعة: "فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة لأن الأصل فيها التعبد دون الإلتفات إلى المعانى والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات... وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعانى دون التعبد والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه" ويقول فى جـ١ - ص ١٧٧، "والشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح بإتقان، وتقرر فى هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هى الكليات دون الجزئيات إذ مجارى العادات كذلك جرت الأحكام فيها".

ب ـ أدلة الشورى فى السنة النبوية :

وأما السنة فمليئة بالأحداث التى تحض على الشورى وتدل على تمسك الرسول ﷺ بها ونزوله على رأى أصحابه، وتأكيده ﷺ على أنها أساس العلاقة بين الراعى والرعية، وعليها تقوم الدولة، وتتحقق المشاركة الشعبية فى أمور الحكم وسائر الأمور العامة. وأن كتب السيرة والتاريخ تذخر بالكثير من الوقائع والأفعال الدالة على ذلك كله[١].

وقد روى عنه ﷺ : **"ما ندم من استشار ولا خاب من استخار"**[٢] عن أبى هريرة أنه قال : **"لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله"**[٣] وقال رسول الله : **"إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه"**[٤].

وعقب الدكتور العوا على ما ذكر من وقائع فى السنة النبوية وأمثلة عملية لاستشارة رسول الله ﷺ لأصحابه، بقوله : "ومن هذه السنة العملية لرسول الله ﷺ يستفاد قاعدة عامة مؤداها أن الحاكم أو الإمام يستشير الأمة ـ أو أولى الرأى فيها ـ فيما يحتاج الوصول إلى قرار بشأنه إلى تبادل الآراء. وذلك فى شأن رسول الله ﷺ فأصر على الأمور التى لم يكن فيها وحى بفعل أمر معين أو تركه، فإن ما كان محلاً لوحى فلا مجال للمشاورة فيه. أما بعد عصر الرسالة فإن الشورى قد تمتد حتى تغطى تلك المسائل المنصوص على أحكامها، إذا كانت المناقشة خلال الشورى ترمى إلى التوصل إلى اتفاق على فهم ملائم ـ لظروف الوقائع أو الزمان أو المكان – لتطبيق النصوص، بالإضافة إلى شمول الشورى ـ بطبيعة الحال ـ لتلك الأمور التى لم يرد فيها نص معين، أى الأمور التى تركت للاجتهاد "كنظامى الحكم والحسبة على الحكومة والحاكم، وطرق اختيار الحاكم ومحاسبته وعزله عند المقتضى، وكثير مما اشترطه

---

(١) كما حدث فى مشاورة الرسول لأصحابه فى الخروج يوم بدر، وما أشار به عليه الحباب بن المنذر بتغيير الموقع فقبل وتحول عنه إلى الموقع الذى أشار به الصحابى، وقال : "انزلوا حيث قال الحباب". وكما حدث فى غزوة أحد فى استشارته فى الخروج أو البقاء فى المدينة، وفى مصالحة الأحزاب يوم الخندق بثلث ثمار المدينة، وفى استشارته أصحابه يوم الحديبية، وغير ذلك كثير روته كتب السيرة.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ـ للقرطبى ـ جـ٤ ـ طبعة دار الكتب المصرية ـ ص ٢٥١.

(٣) رواه الترمذى فى سننه فى "الجامع الصحيح" جـ٣ ـ ص ٩٢١، والبخارى فى الصحيح.

(٤) رواه ابن ماجه.

الفقهاء من شروط فى الحاكم أو أهل الحل والعقد "أهل الشورى"، أو المحتسب، فهى كلها من باب العاديات - كما سبق أن ذكرنا - التى يكتفى فيها بعدم المنافاة لقواعد الشرع العامة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعانى دون التعبد، والالتفات إلى المعانى كان معلوماً فى الفترات واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم .. سواء فى ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم [١].

ولذلك كان أبو حنيفة يبحث عن علل النصوص فيجرى الحكم الشرعى على مقتضاها لا على ظاهر الألفاظ، لأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية والذى له نهاية لا يضبط شيئاً بلا نهاية[٢]، والإجتهاد فى الأمور السياسية أو العامة، ومن أمثلتها ما ذكرناه آنفاً، له علومه التى لابد منها للمجتهد وهو العلم بالمسألة المجتهد فيها والاطلاع على مقاصد الشريعة فيتوقف صحة الاجتهاد على كل علم لا يحصل الاجتهاد فيها إلا به، فلابد من تحصيله على تمامها[٣]. فلا يصلح للاجتهاد فى المسائل التى ذكرناها وهى داخلة فى مباحث السياسة الشرعية والفقه الدستورى إلا فقهاء السياسة والشريعة والقانون الذين يجتمع لهم العلم بالمسائل المجتهد فيها والعلم بمقاصد الشريعة معاً، وهم قليل، والمطلوب منهم كثير والله المستعان.

وجـــوب الشـــورى :

نستطيع أن نقرر أن الرأى الراجح بين العلماء فى حكم الشورى أنها واجب مفروض على الحكام أن يشاوروا الأمة فى الأمور العامة، "فهى إذن فريضة إسلامية واجبة على الحاكمين والمحكومين، فعلى الحاكم أن يستشير فى كل أمور الحكم والإدارة والسياسة والتشريع، وكل ما يتعلق بمصلحة الأفراد أو المصلحة العامة، وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يرونه فى هذه المسائل كلها سواء استشارهم الحاكم أو لم يستشرهم"[٤] ووجوبها مستفاد من الأدلة التى سقناها من الكتاب والسنة والمقصود بوجوب الشورى تحديد مدى التزام الحاكم بالالتجاء إلى المشاورة وما إذا كان ذلك التزاماً جازماً يدخل فى دائرة "الوجوب" أم أنه غير جازم يدخل فى دائرة

---

(١) الموافقات - للشاطبى - جـ٢ - ص ٣٠٧.

(٢) أبو حنيفة - للأستاذ عبد الحليم الجندى - ط ١٩٧٠ - ص ٢١٦.

(٣) الموافقات - للشاطبى - جـ٤ - ص ١١٤.

(٤) الإسلام وأوضاعنا السياسية - للشهيد عبد القادر عودة - ط١ - ص ١١٤.

" الندب " . أما الزام الشورى فقضية يأتى دورها بعد التجاء الحاكم إلى طلب الرأى من رعيته " ، " علمائها ومجتهديها وأهل الحل والعقد فيها . . ومدار البحث فيه على تحديد قيمة " الرأى " الذى تميل اليه أكثرية أهل الشورى ، وما إذا كان الحاكم ملزماً باتباعه ، أم يظل على حريته فى الاختيار بينه وبين غيره من الآراء " (١) والمؤلف يشير بذلك إلى ما وقع فى مبدأ الشورى من خلط بين وجوبها والزامها عند عدد غير قليل من الباحثين فيها .

وإذا كان جمهور الفقهاء قد ذهب إلى القول بوجوبها (٢) فقد ذهب البعض إلى أن الأمر الذى ورد بشأنها إنما هو للندب لا للوجوب ، " وقد أورد الشافعى فى الأم أن الأمر فى قوله تعالى : ﴿وشاورهم فى الأمر﴾ لتطييب القلوب ، و " ابن حزم كذلك يميل إلى ادخالها فى دائرة الندب " فهى عنده غير ملزمة يقول : " فرد الأمر إلى النبى ﷺ لا إليهم " ويسأل من زعم لزوم المشاورة ، فإن قالوا لا يصح شيء من الشرع إلا بمشاورتهم كلهم أتوا بالمحال والحرج ، وإن قالوا يصح بمشاورة البعض قلنا فماذا البعض؟ وكم؟ فصح أن الآية ندب " (٣) .

ويبدو لنا أن أكثر القائلين بالندب إما أن يكونوا قد وقعوا فى الخلط بين وجوب الشورى وإلزامها وأما أن يكونوا قد أخذوا بإحدى خصالها كألفة القلوب أو تطييبها دون بقيتها (٤) وإما أن يكون ما صح عندهم من فهم فى معنى قوله تعالى : ﴿وشاورهم

---

(١) حوار لا مواجهة - د. أحمد كمال أبو المجد - مرجع سابق - ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٢) انظر " مبادئ نظام الحكم فى الإسلام " د. عبد الحميد متولى - ط ٤ ، ص ٢٤٤ حيث يذكر أن فى مقدمة علماء هذا العصر فى مصر من يرون أن الشورى تعد واجباً مفروضاً : الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، والأستاذ الكبير الشيخ عبد الوهاب خلاف والإمام محمود شلتوت والأستاذ الشهيد عبد القادر عودة : وهناك آخرون فالمؤلف لم يورد هؤلاء على سبيل الحصر . ومن الآخرين العلامة د. عبد الرازق السنهورى فى " فقه الخلافة وتطورها " مرجع سابق - ص ٢٢٤ - ٢٢٥ حيث ذكر " أن الحاكم ملتزم شرعاً بالشورى " ومن القائلين بالوجوب الرازى وابن عطية والنووى والطبرى وغيرهم - انظر : الشورى فى ظل نظام الإسلام - د. عبد الرحمن عبد الخالق - ط ١٩٧٥ - ص ١٢٦ .

(٣) انظر " نظام الدولة في الإسلام " د. عبد الله محمد جمال الدين - ط ١٩٨٣ - ص ٢٧٠ .

(٤) انظر الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية - تأليف محمد بن على بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا - دار صادر بيروت - ص ٢٥ ، ٢٦ حيث يقول : " واختلف المتكلمون فى كون الله تعالى أمر رسوله بالاستشارة مع أنه أيده ووفقه ، وفي ذلك أربعة وجوه : أحدها - أنه عليه السلام - أمر بمشاورة الصحابة استمالة لقلوبهم وتطييباً لنفوسهم " والثانى - أنه أمر بمشاورتهم فى الحرب ليستقر له الرأى الصحيح فيعمل عليه . والثالث - أنه أمر بمشارتهم لما فيه من النفع والمصلحة . والرابع - أنه أنما أمر بمشاورتهم ليقتدى به الناس . وهذا عندى أحسن الوجوه وأصحها " .

فى الأمر﴾ وسبب نزولها. وإلا فإن الوجوب المستفاد منها ظاهر قال الفخر الرازى : " ظاهر الأمر للوجوب : فقوله : وشاورهم يقتضى الوجوب[1] والأمر يدل على الوجوب ما لم ترد قرينة تصرفه من الإيجاب إلى الندب. وقال ابن عطية : "الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام. من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. هذا لا خلاف فيه"[2]؛ أى من العزائم الواجبات التى لا يجوز تركها.

ويرد الجصاص الحنفى على من زعم بأن الشورى ليست واجبة فيقول : "وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ورفع أقدارهم، كما ذهب بعض الفقهاء لأنه لو كان معلوماً عند المستشارين أنهم إذا استفرغوا جهدهم فى استنباط الحكم الذى يستشارون فيه، لم يكون معمولاً به، ولا يتلقى بالقبول، فلم يكن فى ذلك تطييب نفوسهم ولا رفع أقدارهم، بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها، فهذا تأويل ساقط لا معنى له"[3]، ثم أن امتناع الحاكم أو الأمير عن أن يستشير غيره من أهل الشورى، والتشبث برأيه يعد استبدادا، والاستبداد يؤدى إلى الظلم والظلم ظلمات يوم القيامة، حرمه الله على نفسه وجعله بين الناس محرماً[4]، "والاستبداد ممنوع فى الشريعة الإسلامية، لم يرتضه الله سبحانه وتعالى لنبيه. فقال له : ﴿ لست عليهم بمسيطر ﴾ [الغاشية : ٢٢] وهو فى الحقيقة تجبر وعتو فنفاه عن رسول الله ﷺ، ولذين معه من المؤمنين شركاء فى الدعوة إلى الله على بصره : ﴿قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى﴾ [يوسف : ١٠٨].

فالمشاركة كما تكون فى حمل أمانة الدعوة إلى الله وهى الدعوة إلى الخير تكون فى السياسة أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر أو منعاً للحاكم من الظلم أى القيام بواجب

---

(١) انظر التفسير الكبير - للفخر الرازى - جـ٩ - ص ٦٧.

(٢) تفسير القرطبى - جـ٤ - ص ٤٩ - مشار إليه فى "النظام السياسى فى الإسلام" د. محمد عبد القادر أبو فارس - ١٩٨٠ - ص ١٩.

(٣) أحكام القرآن - للجصاص - جـ٢ - ٣٣٠.

(٤) ذكره مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذرى فى باب تحريم الظلم - جـ٢ - ص ٢٤٣ عن أبى ذر (رضى) عنه عن النبى (ص) فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : "يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا . .).

الحسبة على ذوى السلطان، على الصعيدين الفردى والجماعى، وكولاية أصيلة ثابتة لآحاد الناس، وولاية متحدة تكون فيها فرض عين على من نصبتهم الأمة للقيام بهذا الواجب وهم أهل الحل والعقد وأهل الشورى فى أية صيغة نظامية كانوا عليها بحسب اجتهاد الأمة فى شأنها لأنها مما يتغير بتغير الظروف والأزمان.

وهكذا نجد نصوص الكتاب، وهدى النبى ﷺ، وما جرى عليه الخلفاء الراشدون من عمل بالشورى كلها أدلة قاطعة على وجوب الشورى وعلى أن نظام الحكم فى الإسلام شكله شورى، وكما يقول الشيخ محمد رشيد رضا عنه: "فهذه القاعدة الأساسية لدولة الإسلام أعظم إصلاح سياسى للبشر قررها القرآن فى عصر كانت فيه جميع الأمم مرهقة بحكومات استبدادية استعبدتها فى أمور دينها ودنياها، وكان أول منفذ لها رسول الله ﷺ فلم يكن يقطع أمراً من أمور السياسة والإدارة العامة للأمة إلا باستشارة أهل الرأى والمكانة فى الأمة ليكون قدوة لمن بعده . . .، وإذا أوجب الله المشاورة على رسوله فغيره أولى، ولا يصح أن يكون حكم الإسلام أدنى من حكم ملكة سبأ العربية، فقد كانت مقيدة بالشورى، ووجد ذلك فى أمم أخرى، وامتاز الإسلام يجعل الشورى ديناً ثابتاً بقول الله سبحانه، وسنة رسوله العملية وسيرة الخلفاء الراشدين وإجماع الأمة، وأن جهل ذلك من جهله من الفقهاء فجعلوها فضيلة مندوبة لا واجبة لإرضاء الملوك والأمراء" [(1)].

(1) انظر "الوحى المحمدى" - الشيخ محمد رشيد رضا - الزهراء للإعلام العربى - ص ١٨٦، ١٨٧. حيث يقول: ذلك بأن ملوك المسلمين زاغوا بعد ذلك عن الصراط المستقيم إلا قليلاً منهم، وشايعهم علماء الرسوم المنافقون، وخطباء الفتنة الجاهلون، حتى صار المسلمون يجهلون هذه القاعدة الأساسية لحكومة دينهم، وكان من حسن حظ الأفرنج فى حربهم الصليبية أنْ كان سلطان المسلمين الذى نصره الله عليهم يقتفى فى حكمه أثر الخلفاء الراشدين وعمر بن عبدالعزيز بقدر علمه، وهو صلاح الدين الأيوبى (رحمه الله) الذى قال لأحد رجاله المتميزين عنده، وقد استعداه على رجل غشه "ما عسى أن أصنع لك؟ وللمسلمين قاض يحكم بينهم، والحق الشرعى مبسوط للخاصة والعامة، وأوامره ونواهيه ممتثلة، وإنما أنا عبد الشرع وشحنته، فالحق يقضى لك أو عليك "ومعنى عبارة السلطان: أنه ليس إلا منفذاً لحكم الشرع - كالشحنة وهو صاحب الشرطة - وأن القضاة مستقلون بالحكم لأنهم يحكمون بالشرع العادل المساوى بين الناس، وقد اقتبس الصليبيون منه طريقة حكمه، ثم درسوا تاريخ الإسلام فعرفوا منه ما جهله أكثر المسلمين المتأخرين، حتى أسسوا حكم دولهم على قاعدة "سلطة الأمة" التى جاء بها الإسلام وصاروا بدعونها لأنفسهم، ويعيبون الحكومات الإسلامية باستبدادها، ثم يجعل الإسلام نفسه سبب هذا الاستبداد والحكم الشخصى، وصار المسلمون الجاهلون بدينهم وبتاريخهم يصدقونهم، ويرى المشتغلون بالسياسة وعلم الحقوق منهم أنه لا صلاح لحكوماتهم إلا بتقليدهم، فكان هذا من أسباب ضياع أعظم مزايا الإسلام السياسية التشريعية، وذهاب أكثر ملكه، وصدق عليهم أنهم يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى أعدائهم، وهم يعدون مئات الملايين، فلم يتدبروا قوله تعالى فى أعدائهم الأولين: ﴿**يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فاعتبروا يا أولى الأبصار**﴾ [الحشر: ٢].

المبحث الثاني

نطاق الشورى وموضوعها

إن الآيات التى جرى الاستدلال بها على وجوب الشورى لم تكن لها نطاقاً محدداً فرأى البعض أن نطاقها يقتصر على الأمور التى لم يرد فيها نص، ورأى بعض آخر أنها مقصورة على الأمور المباحة فى شئون الحياة وأمور الدنيا، واستناداً إلى أن المشاورة كانت من النبى ﷺ فى مكائد الحرب ولقاء العدو تطيبياً لنفوسهم وتأليفا لهم على دينهم وليروا أنه يسمع منهم ويستعين بهم وإن كان الله أغناه عنهم بوجه[1]، "بينما يميل الشافعى (رضى الله عنه) إلى أن الشورى تجرى كذلك فى أمور الأحكام ويعلل ذلك قائلاً : إنما يؤمر الحاكم بالمشورة لكون المشير ينبهه إلى ما يغفل عنه ويدله على ما لا يستحضره من الدليل، لا لتقليد المشير فيما يقوله، فإن الله لم يجعل هذا لأحد بعد رسوله"[2].

وقد أشار آخرون إلى عدد من السوابق التى استشار النبى ﷺ صحابته فى أمرها مع تعلقها بالأحكام الشرعية كما حدث فى أسارى بدر، ويوم الحديبية، وفى أمور القضاء والفتيا "وقد كان الخلفاء الراشدون يستشيرون أهل الشورى فى الأمور العامة ولا يستبدون برأيهم"[3] بل "إن كل أمر مما لم

(١) انظر فتح البارى فى شرح صحيح البخارى - لابن حجر العسقلانى - جـ١ - ص ٨٨٢، مشار إليه فى "حوار لا مواجهة" - د. أحمد كمال أبو المجد - مرجع سابق - ص ٩٩.

(٢) فتح البارى - الموضع السابق - ومشار إليه كذلك فى المرجع السابق - ص ١٠٠.

(٣) النظام السياسى فى الإسلام - د. محمد عبد القادر أبو فارس.

يرد فيه نـص يمكن أن يكون محلاً للشورى ما دام يتعلق بمسألة تعد من الشئون العامة للأمة "[١].

أما ما يتعلق بالمبادئ الكلية والقواعد العامة التى جاء الإسلام بنصوصها مجملة غير مفصلة فإنها مما "يخرج عن نطاق الشورى ولا يدخلها إلا بقصد اقامته وتنفيذه أما ما عداه فكله محل للشورى موضوعاً وتنفيذاً فى حدود مبادئ الإسلام العامة وروحه التشريعية، وهذه المبادئ العامة مما لا يقبل التبديل ولا التعديل[٢].

وإذا كانت الشورى حق مقرر للحاكمين والمحكومين "فإن تنظيم استعمال هذا الحق أمر يختلف باختلاف الزمان والمكان والجماعات، ولذلك ترك أمره لأولى الأمر والرأى فى الجماعة الإسلامية ينظمونه بما يتفق مع ظروفهم وفى حدود استطاعتهم، كما يجب أن تقوم الشورى على الإخلاص لله، ولا يصح أن تقوم الشورى على كذب أو غش أو خداع أو إكراه أو رشوة فكل ذلك يحرمه الإسلام لذاته. ومن يفعله فى الشورى فإنما هو خائن لله ورسوله، وخائن للأمانة التى حمله الله آياها، فوق كذبه أو غشه أو ما ارتكب من خداع أو إكراه أو رشوة، ذلك أن الشورى أمانة فى عنق صاحبها و "المستشار مؤتمن" كما يقول الرسول ﷺ فإن خان أمانته فقد أتى ما حرمه الله عليه وحاد الله ورسوله ﴿يأيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم

---

(١)انظر "حوار لا مواجهة" مرجع سابق - ص ١٠٠، انظر تفسير القرطبى - جـ٤ - ص ٢٥٠. ما نقله عن أبى عبد الله بن خويز منداد من مجتهدى المالكية فى عموم الشورى حيث يقول: "وأجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال مما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها".

وانظر "فى النظام السياسى للدولة الإسلامية" - د. محمد سليم العوا - مرجع سابق - ص ١٨٧ حيث يقول أما أمور "الإدارة اليومية" التى تشكل الأجهزة التنفيذية والإدارية للدولة فإنها بطبيعتها وبحكم حاجتها إلى حسم يقترن بالسرعة - لا تحتمل العرض على الشورى، اللهم إلا إذا تعلق بعضها ببعض الخطير من الأمور أو المشاكل التى تمس مجموع الأفراد المتعاملين مع هذه الأجهزة.

انظر "الخلافة" - للشيخ محمد رشيد رضا - الزهراء للإعلام العربى - ص ٣٨ حيث يقول: "وأهم ما يجب على الإمام المشاورة فى كل ما لا نص فيه عن الله ورسوله، ولا اجماعاً صحيحاً يحتج به، أو ما فيه نص غير قطعى ولا سيما أمور السياسة والحرب والمبنية على أساس المصلحة العامة، وكذا طرق تنفيذ النصوص فى هذه الأمور إذ هى تختلف باختلاف الزمان والمكان. فهو ليس حاكماً مطلقاً كما يتوهم الكثيرون بل مقيد بأدلة الكتاب والسنة .. وبالمشاورة".

(٢)الإسلام وأوضاعنا السياسية – للأستاذ الشهيد عبد القادر عودة – ص ٦٦١.

تعلمـــون﴾[١]، وهذا معنى ما جاء فى خطبة أبى بكر غداة توليته : "الصدق أمانة والكذب خيانة "[٢].

وكل ما ورد ذكره من منكرات تتضمن اعتداء على الشورى داخل فى موضوع الاحتساب على ذوى السلطان لأنه اعتداء على حق الله يستوجب الحسبة والتغيير .

ومما يستحق الإشارة إليه "أن مواضيع الشورى - فى الإسلام - لم تكن محددة تحديداً بينا معيناً، وعدم التحديد فى هذا المقام مما يتفق مع طبيعة شريعة لها صيغة الخلود والعموم، حتى تستطيع أن تتلاءم مع مختلف البيئات ومختلف الأزمنة "[٣].

الشورى بين الإلزام والإعلام :

وبحثنا هنا عن مدى إلزام الشورى للحاكم وإنفاذه ما تراه الأمة متمثلة فى أهل الشورى وهم أهل الحل والعقد الذين تختارهم الأمة نوابا عنها فى التعبير عن ارادتها والحفاظ على مصالحها، والحسبة على ذوى السلطان فيما يظهر من منكراتهم وترك الشورى من أنكرها، قال ابن عطية "الشورى من قواعد الشريعة وعزائهم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف عليه"[٤]. "ومدار البحث فيه على تحديد قيمة الرأى الذى تميل إليه أكثرية أهل الشورى. وما إذا كان الحاكم ملزماً باتباعه، أم يظل على حريته فى الاختيار بينه وبين غيره من الآراء"[٥] وهو من المباحث التى عالجها علماؤنا فى القديم والحديث فأكثروا فيها القول .

وقد ذهب فريق من العلماء إلى أنها ملزمة للمستشير وذهب آخرون إلى أنها معلمة له غير ملزمة بالأخذ برأى أهل شواره . وبالنظر فيما استدل به كل فريق على صحة رأيه

---

(١) المرجع السابق - ص ١٤٨ - ١٥٠ .

(٢) انظر السيرة النبوية لابن هشام - المجلد الثانى - جـ٤ ، مطبعة الحلبى - ط٢ - ص ٦٦١ .

(٣) مبادئ نظام الحكم فى الإسلام - د٠ عبد الحميد متولى - ط٤ - ص ٢٥٤ .
وانظر "فى النظام السياسى للدولة الإسلامية" - د. محمد سليم العوا - ط٣ - ص ١٨٧ حيث يقول : "والواقع أن عدم تحديد وتعيين الموضوعات التى تعرض للشورى تحديداً قاطعاً هو الأليق بمنهج الإسلام فى التشريع، من تقرير الكليات والقواعد العامة، وترك الجزئيات والتفصيلات ليوائم المسلمين بصددها بين النصوص وبين متطلبات الأزمنة الأمكنة التى تطبق فيها شريعة الإسلام.

(٤) تفسير القرطبى - جـ ٤ - ص ٢٤٩ - مشار إليه فى النظام السياسى فى الإسلام للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس - ١٩٨٠ - ص ٩١ .

(٥) حوار لا مواجهة - د. أحمد كمال أبو المجد - ص ٩٧ .

من الفقه وعمل الصحابة وأقوالهم لا سيما الخليفتين أبى بكر وعمر لقوله ﷺ : " **اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر** "(١) يبين لنا عدة أمور .

أولهـا : " أن الرجوع إلى سيرة الرسول ﷺ وسيرة الخلفاء الراشدين يبين أن المشورة التى قدمها لهم المسلمون اتبعوها والتزموا بها بصفة عامة ، وأنه فى الحالات النادرة التى لم يتبع فيه الخلفاء هذه المشورة كان لديهم الأسباب الجدية التى تبرر ذلك ، فأبو بكر حين أصر على قتال المرتدين على خلاف رأى أهل الشورى استند فى ذلك إلى حجة شرعية ، وينتهى أصحاب هذا الرأى إلى القول بأن الخليفة - كمبدأ - ملتزم باتباع مشورة المسلمين ما لم يكن لديه سبب جدّى يحمله على خلاف ذلك "(٢) .

وثانيها : وأما " المواقف التى استند إليها النافون لكون الشورى ملزمة ، فيبدو أنهم قد جانبهم التوفيق فى تفسيرها وتأويلها ، بل وأحياناً فى روايتها أيضاً كموضوع صلح الحديبية إذ لم يكن فى أى مرحلة من مراحله محدّدا للشورى و ' إنما صدر فيه الرسول ﷺ عن الوحى من أوله إلى آخره . . وكذلك موقف أبى بكر من بعث جيش أسامة والواقع أن أبا بكر كان ينفذ فى ذلك وصية رسول الله ﷺ . . . ، وموقفه من حرب الردة ومن منع الزكاة منهم . . فإن هذا الرأى لم يعد فى النهاية رأى أبى بكر وحده وإنما وافقه عليه المعارضون للك من الصحابة وعلى رأسهم عمر بن الخطاب . . وفى قتاله من بعد لأهل الردة كان أبو بكر ينفذ ما انتهى إليه الشورى فى واقع الأمر ، ولم يكن - كما يقول بعض الباحثين - يخالف الرأى الذى أشار به المسلمون بما يقرب من الإجماع "(٣) .

---

(١) رواه الترمذى فى سننه (فى الجامع الصحيح) - جـ٥ - ص ٢٧١ - رواه عن ابن مسعود وعن حذيفة فى أبواب المناقب وقال هذا حديث حسن صحيح .

(٢) انظر فقه الخلافة وتطورها - د. عبد الرزاق أحمد السنهورى - ص ٢٢٦ ، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى - د. فتحى عبد الكريم - ص ٣٥٨ .

(٣) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية - د. محمد سليم العوا - ط٣ - ص ١٩٦ ، ٦٩٧ وانظر " مبادئ نظام الحكم فى الإسلام " د. عبد الحميد متولى - ط٤ - ص ب ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، حيث يقول : " كما نجد أن أبا بكر لم يأخذ برأى الجماعة فى مسألتين : إحداهما المسألة الشهيرة المعروفة بقتال المرتدين أو أهل الردة . . . ، أما المسألة الثانية - التى خالف فيها أبو بكر رأى الجماعة فهى الخاصة بإنفاذ بعث أسامة بن زيد على رأس جيش إلى الشام فى بداية عهد خلافته " . وانظر نحو الدستور الإسلامى - لأبى الأعلى المودودى - ص ٦٥ .

ومن أمثلة مجانبة التوفيق فى تفسير الدليل الذى استند إليه القائلون بأن الشورى ليست ملزمة لرئيس الدولة باتباع رأى أهل الشورى، ما ذهب إليه المفسرون الذين تعرضوا لتفسير آية ﴿وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ [آل عمران : ١٥٩] أن استخلص بعض الفقهاء من الشق الثانى وهو قوله تعالى : ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ أن الشورى ليست ملزمة للحاكم كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمد يوسف موسى - رحمه الله - [١] والخطاب فى الآية المذكورة موجه للرسول ﷺ فلا يصح قياس خلفائه من الحكام عليه أن استخلص البعض منها أنه غير مقيد بالشورى فإن ذلك لأنه رسول يوحى إليه "[٢].

وقد ذهب القرطبى إلى أن قوله تعالى لرسوله : ﴿ فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ تفيد أمر الله تعالى له إذا عزم على أمر أن يمضى فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم" وهو لا يناقض لزوم الشورى "إذ لا يكون العزم إلا بعد الشورى. ولذلك قال فى تفسيرها القرطبى - نقلاً عن قتادة - أن "العزم هو الأمر المروى المنقح وليس ركوب الرأى دون روية عزماً "[٣]، وأماما ذكره الطبرى فى تفسيره من أن "العزم والتوكل على الله إنما يكون فى الأمر الذى يصدر فيه الرسول ﷺ عن وحى الله تعالى إليه وأمره إياه بفعل شيء معين. فعند ذلك لا يجوز للرسول ﷺ أن ينظر إلى رأى أهل شوراه، وعليه أن ينفذ ما أمر به، وافق ذلك رأيهم أو لم يوافقه، فإذا صح عزمك بتثبيتنا أياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه "[٤] فلا دلالة لهذا النص على ما جاء به الوحى أما ما لم يكن فيه وحى فيبقى على الأصل من التزام الشورى فيه لقوله تعالى : ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾[٥].

---

(١) نظام الحكم فى الإسلام - د. محمد يوسف موسى - ص ١١٨.

(٢) الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى - د. فتحى عبد الكريم - ص ٣٦٠.

(٣) تفسير القرطبى - جـ٤ - ص ٢٥٢ - مشار إليه فى "االنظام السياسى للدولة الإسلامية" د. محمد العوا - ص ١٩٠.

(٤) تفسير الطبرى - جـ٨، ص ٦٤٣ - مشار إليه فى المرجع السابق - ص ١٩٠.

(٥) انظر "فى النظام السياسى للدولة الإسلامية" - د. محمد سليم العوا - ص ١٩٠، والدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى - د. فتحى عبد الكريم - ص ٣٥٦، ٣٥٧.

وقد جاء في تفسير المنار قال تعالى ـ بعد أمره نبيه بالمشاروة ـ: ﴿ فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ أى فإذا عزمت بعد المشاورة فى الأمر إمضاء ما ترجحه الشورى وأعددت له عدته فتوكل على الله فى إمضائه، وكن واثقاً بمعونته وتأييده لك فيه، ولا تتكل على حولك وقوتك، بل أعلم أن وراء ما أتيته وما أوتيته قوة أعلى وأكمل يجب أن تكون بها الثقة وعليها المعول وإليها الملجأ إذا تقطعت الأسباب وأغلقت الأبواب.

وقال الأستاذ الإمام (محمد عبده) ما معناه : أن العزم على الفعل وإن كان يكون بعد الفكر وإحكام الرأى والمشاورة وأخذ الأهبة، فذلك كله لا يكفى للنجاح إلا بمعونة الله وتوفيقه لأن الموانع الخارجية له والعوائق دونه لا يحيط بها إلا الله تعالى، فلابد للمؤمن من الاتكال عليه والاعتماد على حوله وقوته. ومع العمل فى الأسباب بسنته. والآية صريحة فى وجوب إمضاء العزيمة المستكملة لشروطها - وأهمها فى الأمور العامة حربية كانت أو سياسية أو إدارية المشاورة " [1].

وثالثها : رجحان أدلة القائلين بأن الشورى ملزمة وليست معلمة وأن الحاكم وقد وجبت عليه الشورى يجب عليه أن يلتزم بنتيجتها التى ينتهى إليها رأى أكثر المشيرين، وقد ذهب إلى هذا الرأى أكثر العلماء والباحثين الذين عرضوا

---

(١) تفسير المنار ـ للسيد رشيد رضا ـ جـ٤ ـ ص ١٦٨ ـ ١٦٩، وانظر "حوار لا مواجهة" ـ د. أحمد كمال أبو المجد ـ ص ١٠١ ـ ١٠٤ . حيث يقول : "لا يمكن اتخاذ موقف واحد من صور الشورى المختلفة وأحوالها التى تختلف باختلاف المستشير والمستشار وموضوع المشورة. وأن الجدل الطويل الذى ثار قد بدأ بالنصوص وانتهى بها متجاوزاً على الاختلافات الأساسية بين الصور المختلفة للشورى، وأن هذا التجاوز يؤدى بالضرورة إلى سوء فهم النصوص، أو سوقها غير مساقها، وتحميلها فوق ما تحتمل، كما يؤدى إلى تساهل شيد فى تفسير السوابييق واستخراج الحجة منها . . . نتيجة تقصير فى تحليل تلك السوابق وضبط ملابساتها وربط الأحكام المستفادة من هذه السوابق بتلك الملابسات وحدها . . بحيث يدور حكم السابقة وجوداً وعدماً مع وجود تلك الملابسات وعدمها . . من قبيل هذا النهج الشكلى ما يقول به الفقيه الكبير ابن حزم الظاهرى . . فى رفضه القول بإلزام الشورى (على إطلاقها) استدلالا بأنه سبحانه قال : ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ فمرد الأمر إلى النبى(ص) لا إليهم. إن هذا النوع من التدليل يترك المشكلة بكل ما فيها، ويذهل عن مضمونها كله مستغرقاً فى تحليلات وتخريجات نظرية خالصة . . تضفى على بعض النصوص عموماً ليس لها . . وتؤدى بالضرورة إلى إدخال الأمور بعضها فى بعض على نحو تفوت معه المصالح، وتنفصل به النصوص عن وظيفتها فى حفظ مصالح الناس".

لهذه المسألة فى هذا العصر[١]، والواقع أن الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأى الأكثرية، ووجوب الشورى على الأمة يقتضى التزام رأى الأكثرية[٢].

حتى بالنسبة لمن يرى من العلماء أن يرد الأمر فى ذلك إلى الأمة فإن رأت تفويض الإمام فى اختيار ما يراه مناسباً فعلت، وأن رأت الزامه بما يتوصل إليه جمهورها وأهل الشورى عندها فعلت، وهو ما قد يمكن تقبله فى ظروف خاصة يحددها أولو الأمر التشريعيون - وهم نواب الأمة من أهل الحل والعقد منها - فى الدستور ومها يصدرون من تشريعات تمنح بعض الصلاحيات للرئيس الأعلى للدولة فى مسائل طارئة كما نجد ذلك فى التشريعات الدستورية الحديثة فى الأنظمة النيابية المعاصرة على أن يبقى الأصل معروفاً وهو أن الرأى للأمة ممثلة فى خبرائها وأهل الشورى فيها، والإمام ملتزم بما تتوصل إليه أغلبية مستشاريه وإن خالف رأيه[٣] وكما يقول الإمام محمد عبده : أن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر، والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر . . فكان صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه . . ويرجع عن رأيه إلى رأيهم[٤]، ولو لم يكن الإمام ملتزماً بنتيجة الشورى لكان ذلك مدعاة إلى القهر والاستبداد ولكان فيه فضاء على إجماع الأمة، مع أن الأمة معصومة من الخطأ كما يقرر علماء الأصول والإمام غير معصوم من الخطأ. فكيف يحكم غير المعصوم على المعصوم؟ حسب الأمة ما عانت من حسم الأمور فى غيبتها وتجاهل علمائها وذوى الرأى الحر فيها. ولو افترضنا جدلاً أن الشريعة الإسلامية ليس فيها ما يلزم الأخذ برأى الأكثرية فأولى أن نشرع ذلك الآن فالمصلحة المرسلة تستوجب ذلك. لأن

---

(١) انظر "مبادئ نظام الحكم فى الإسلام" - د. عبد الحميد متولى - ص ٢٤٧.
وانظر "فى النظام السياسى للدولة الإسلامية" - د. محمد سليم العوا - ص ١٩٨.
وانظر نظام الدولة فى الإسلام - د. عبد الله محمد جمال الدين - ص ٢٨٠.
وانظر تفسير المنار - للسيد رشيد رضا - جـ٤ - ص ١٦٨ وما بعدها.
وانظر كتاب الحكومة الإسلامية - للأستاذ أبى الأعلى المودودى - ص ٩٤.

(٢) الإسلام وأوضاعنا السياسية - الشهيد عبد القادر عودة - ص ١٥٠.

(٣) انظر "الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى" - د. عبد الرحمن عبد الخالق - ص ٧٠ وما بعدها - مشار إليه فى "نظام الدولة فى الإسلام" - د. عبد الله محمد جمال الدين - ص ٢٨١.

(٤) تفسير المنار - للسيد رشيد رضا - جـ٤ - ص ١٦٣، ١٦٤.

الكل يوافق على أن الشريعة ليس فيها ما يحرم الأخذ برأى الأكثرية . وأولى أن نشرع ذلك الآن لأن الزام الحاكم برأى الأغلبية فيه منافع عظيمة للأمة إذ أنه يحول بين الحاكم والاستبداد ويجعل للرأى مكانة ومنزلة . ويعصم كثيراً من الآراء الفردية المرتجلة التى قد تدمر الأمة بأسرها . وقد لاقى المسلمون من الاستبداد بالرأى ويلات كثيرة ولن تشرق شمسهم إلا فى ظل حكم شورىّ يضع للرأى الجماعى منزلته ومكانته "[(١)] .

وهذا هو الرأى الذى اخترناه لأن أدلته هى الراجحة عندنا على أدلة القائلين بأن الشورى معلمة للإمام لا ملزمة له . وهو الرأى الذى يراه جمهور الفقهاء كما تبين لنا من اطلاع على أراء كثرة منهم فى الموضوع ، وفى الأخذ به فى زماننا الذى تغير فيه حال الراعى والرعية تحقيق مصلحة تبلغ حد الضرورة ، وهى الحد من نوازع القهر والاستبداد التى غلبت على أكثر حكام هذا الزمان . ودفع مفسدة نجمت عن استبداد هؤلاء الحكام بالرأى فى أمور خطيرة وتمثلت فى تحمل الشعوب ويلات كثيرة ومن أمثلتها استبداد الرئيس الأعلى لدولة العراق بغزو بلد عربى مسلم هو الكويت غدراً ، وإلحاق أضرار عظيمة به وبالأمة العربية والإسلامية ، مما هو معروف للجميع ولا يحتاج إلى بيان .

المستشـــــار مؤتمـــن :

جاء فى الحديث النبوى الصحيح عن رسول الله ﷺ وقوله : "**المستشار مؤتمن**" وفى رواية "**المستشير معان والمستشار مؤتمن**"[(٢)]، وقوله ﷺ : "**إن الله لم يبعث نبيا ولا خليفةً إلا وله بطانتان، بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر، وبطانة لا تألوه خبالاً، ومن يوق بطانة السوء فقد وُقى**"[(٣)] .

---

(١) انظر الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ـ د. عبد الرحمن عبد الخالق ـ ص ب ١١٢ ، نظام الدولة فى الإسلام ـ د. عبد الله محمد جمال الدين ـ ص ١٧٥ ، ٢٧٦ .

(٢) أخرجه أبو داود ، وابن ماجه ، والدارمى ، وابن حبان ، وأحمد عن أبى مسعود مرفوعاً . انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة ـ الشيخ ناصر الدين محمد الألبانى ـ جـ ٤ ـ ص ١٩٣ ـ ١٩٤ (٢) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ـ د. محمد سليم العوا – ص ١٩٤ .

(٣) أخرجه البخارى والترمذى والطحاوى والحاكم والبيهقى ـ انظر المرجع السابق ـ ص ١٩٣ .

ولهذه العلاقة التى أشار إليها الحديث بين المستشير والمستشار أهمية خاصة فى موضوعنا حيث نجد المستشير من ذوى السلطان أو الإمام، والمستشار من أهل الحل والعقد. فيكون للمشورة خطرها إذ تكون عادة فى مسائل الحكم وذات صلة بمصالح الناس ومقاصد الشرع وهى أمور لا يخفى خطر المشورة فيها. أن هى عرت عن الأمانة ولم يتحر المستشار فيها الصدق. والصدق أمانة والكذب خيانة. وقد يكون فى المشورة تحويل الحكومة عن أسباب الشورى وتزيين الظلم للحاكم أو مساندته فيه بدلاً من منعه منه والإنكار عليه شأن بطانة السوء التى حذرنا منها رسول الله ﷺ فى حديثه المشار إليه آنفاً. ومن ذلك أن يجعلوا أمر الشورى فى جماعة أهلها لا فى رأى خاص فذلك أحرى أن تحقق مقصودها من استظهار وجه الرأى فى المسألة والسداد فى الحكم".

روى الطبرانى فى الأوسط وأبو سعيد فى القضاء عن على قال: "قلت يا رسول الله أن عرض لى أمر لم ينزل فيه قضاء فى أمره ولا سنة كيف تأمرنى؟ قال: "**تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين ولا تقض فيه برأيك خاصة**" وتأمل قوله ﷺ "تجعلونه" والعدل به عن "تجعله" - والخطاب للمفرد - فإن فيه أن هذا الجعل من حق جماعة المؤمنين.

والمراد بالفقه "معرفة مقاصد الشريعة وحكمها، لا علم أحكام الفروع المعروف، فإن هذه تسمية محدثة كما بينها الغزالى فى الأحياء والحكيم الترمذى والشاطبى وغيرهم. وكان رءوس المسلمين فى ذلك العصر من أهل هذا الفقه غالباً"[(١)].

وقد أورد صاحب تفسير المنار مشورتين فى صدر الإسلام أفسدتا الناس وأفسدتا حكومة الإسلام للاحتراز من خطرعدم جعل الشورى لأهلها مجتمعين وعدم قصرها على واحد منهم. قال: "وكان الحسن البصرى يقول أفسد الناس اثنان: عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف وذكر مفسدة التحكيم. والمغيرة بن شعبة، وذكر قصته إذ عزله معاوية عن الكوفة فرشاه بالتمهيد لاستخلاف يزيد فأعاده. قال الحسن: فمن أجل هذا بايع هؤلاء الناس لأبنائهم، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة"[(٢)].

---

(١) تفسير المنار - للشيخ محمد رشيد رضا - جـ٥ - ص ١٥٩، ١٦٠.

(٢) تاريخ الخلفاء - للحافظ جلال الدين السيوطى - دار الكتب العلمية - ص ١٦٤. مشار إليه فى "الخلافة" - مرجع سابق - الشيخ محمد رشيد رضا - ص ٥٣.

وأضاف السيد رشيد رضا معقباً : " وهذا الذى قاله الحسن البصرى من أئمة التابعين موافق لما قاله ذلك السياسى الألمانى لأحد شرفاء الحجاز من أنه لولا معاوية لظلت حكومة الإسلام على أصلها ولساد الإسلام أوربا كلها " [1]. " ومن هنا كانت الشورى أصلاً فى إدارة الشئون الجماعية وفى نظام الحكم . . وكان تحرى الحق أو الموافقة فى المصلحة من ألزم الواجبات على صاحب الأمر . . وكان الأساس فى الاستشارة كفالة الحرية التامة فى إبداء الآراء ما لم تمس أصلاً من أصول العقيدة أو العبادة "[2].

---

(١) "الخلافة" للسيد رشيد رضا - الزهراء للإعلام العربى - ص ٥٣.

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة - للإمام محمود شلتوت - دار الشروق - ط ١٦ - ص ٤٤٠.

المبحث الثالث

نظام الشورى

إن الإسلام أوجب الشورى وجعلها أصلاً من أصول الحكم وسياسة الناس ولكنه لم يضع لها نظاماً خاصا ولم يفصل أحكامها "وغاية ما تثبته النصوص أن يكون للرعية نوع "اشتراك" فى "أمرها"، وإن تفاصيل ذلك الاشتراك متروكة للناس، وأن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية فى الزمان والمكان، فلم يكن من الحكمة أن يوضع له نظام موافق لحال الصدر الأول حدهم. ولو وضعه النبى ﷺ لاتخذوه ديناً وتقيدوا به فى كل زمان ومكان وهو ما لا يمكن أن يوافق كل زمان ومكان [1].

فالشورى من الأمور التى تركت نظمها دون تحديد ـ رحمة بالناس غير نسيان، توسعة عليهم، وتمكينا لهم من اختيار ما يتاح للعقول وتدركه البشرية الناضجة، وما دام المقصود هو أصل المشورة، والوصول بها إلى قوانين التنظيم العادل التى تجمع الأمة ولا تفرقها، والتى تعمر وتبنى، ولا تخرب وتهدم، فالأمر فى الوسيلة سهل وميسور" [2].

والشأن فى كون الإسلام لم يفرض نظاماً للشورى هو نفس الشأن فى أن الإسلام لم يفرض نظاماً سياسيا مفصلاً للحكم والخلافة ليست نظاماً محدد المعالم [3].

---

(١) انظر تفسير المنار ـ للشيخ رشيد رضا ـ جـ٥ ـ ص١٥٣ ـ مشار إليه فى "حوار لا مواجهة" ـ د. أحمد كمال أبو المجد ـ ص ١٠٥.

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة ـ مرجع سابق ـ ص ٤٤١.

(٣) حوار لا مواجهة ـ د. أحمد كمال أبو المجد ـ ص ١١٢.

ويتسق ذلك مع طبيعة التشريعات الإسلامية كلها فى اتسامها بالمرونة الكاملة التى تؤدى إلى صلاحيتها للتطبيق . عن طريق التخريج على أحكامها وبناء على أسسها فى كل العصور . وليس من فارق فى هذا الخصوص بين تشريع الإسلام السياسى وبين تشريعه فى أية ناحية أخرى من نواحى النشاط الإنسانى . ذلك أننا لو فرضنا أن الرسول ﷺ وضع نظاماً محدد التفاصيل للحكم أو حدد شخص الخليفة بعده، أو قرر طريقة واحدة لاختياره فإن ذلك كان سيلائم بلا ريب الأمة الإسلامية عقب وفاة الرسول وعلى الأرجح لعدة أجيال تلى وفاته إلا أنه من غير المسلم به أن يستمر نظام واحد مطبقاً على جميع الأجيال الإسلامية فى كل البلدان التى دخلها الإسلام ويبقى قابلاً للتطبيق كذلك مع اختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها مما يتحكم فى النظام السياسى ويؤثر فيه .

ومن ثم ترك الرسول هذا الأمر ـ أمر اختيار الحاكم ـ كما تركت دون تحديد تفاصيل نظام الحكم ليقرر فيه المسلمون ـ حسب مصالحهم ـ ما يناسب متطلبات الزمان والمكان والظروف المتغيرة ـ غير مقيدين إلا بالقواعد العامة للشريعة الإسلامية . وبالقواعد والمثل الأخلاقية العليا التى ضربها رسول الله ﷺ خلال سنى حكمه فى الفترة المدنية منذ قامت الدولة الإسلامية الأولى حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى (١) .

فمن هذه القواعد العامة التى تراعى فى إيجاد أسلوب أو صيغة للشورى كنظام إسلامى يقابل المفهوم السائد للديمقراطية فى الفكر الغربى أن الشورى فى الجماعة الإسلامية لا تمتد إلى ما ورد فيه نص قطعى لا محل فيه للاجتهاد (٢) إلا أن يكون اجتهاداً فى مجال فهم النص أو تطبيقه وهو قيد غير وارد فى الديمقراطية، الأمر الذى ترتب عليه خلاف بينهما يتضح فى نطاق "الشورى" و"حدودها" ذلك أن الفكر السياسى الغربى بما يقوم عليه من علمانية الدولة قد وضع الأمر كله بين يدى أغلبية الجماعة ترى فيه رأيها وتبرم من أمورها ما تبرم وتنقض ما تنقض حتى ذاع فى إنجلترا القول المأثور من أن البرلمان الإنجليزى يملك أن يقرر أى شىء إلا أن يحول المرأة إلى

---

(١) انظر فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ـ د. محمد سليم العوا ـ ص ٦٥، ٦٦، وانظر نظام الدولة فى الإسلام ـ د. عبد الله محمد جمال الدين ـ مرجع سابق ـ ص ٢٨١ ـ ٢٨٣ .

(٢) حوار لا مواجهة ـ د. أحمد كمال أبو المجد ـ ص ١١٩ .

رجل والرجل إلى امرأة. وليس الحال كذلك فى التصور الإسلامى. ويسبب هذا الخلاف " أن الدولة الإسلامية قد تميزت منذ نشأتها بسيادة مبدأين متجاورين متكاملين لا يطغى أحدهما على الآخر : الأول ـ مبدأ الشورى، والثانى ـ مبدأ" سيادة القانون أو شرع الله وهو مبدأ تأخر ظهور نظيره فى الفكر السياسى الغربى واعتبر اكتماله تتويجاً لتطور متعدد المراحل خروجاً من السلطة الشخصية للحاكم إلى سيادة المؤسسات وقواعد القانون [1]، ويظل الفارق مع ذلك قائماً بين مفهوم مبدأ سيادة القانون أو شرع الله ـ أى "مبدأ" الشرعية والمشروعية ـ فى الإسلام "ومبدأ سيادة القانون" فى الفكر السياسى الغربى و الديمقراطية، حيث يتمتع المبدأ فى الإسلام من معاملى الثبات والصحة ودرجة القداسة ما لا يتمتع به نظيره فى الغرب، إذ تملك أغلبية الشعب تغيير الدستور والقانون وفى ارادتها المطلقة.

أزمة الشورى فى المنطقة العربية :

من الممكن أن يقال أن هناك شبه اجماع بين دعاة الإصلاح والنخب المفكرة فى منطقتنا على أن من أهم الحقائق التى كشف عنها أحداث الحرب الخليجية الأخيرة المأساوية، "غياب الشورى" فى أنظمة الحكم فى المنطقة العربية، إذ يغلب عليها نزعة الحكم الفردى الاستبدادى، وإن كان النظام السياسى فى كثير منها هو "الديمقراطية النيابية" ، من حيث شكل الحكم، دون المضمون الذى يتمثل أساساً فى احترام حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة وفى المشاركة الشعبية الفعلية فى الأمور العامة وفى اتخاذ القرار السياسى، وفى الدور الرقابى الاحتسابى الفاعل لممثلى الشعب ـ

---

(١) المرجع السابق ـ ص ١١٨، ١١٩.

وأرى أن المقولة المشهورة التى أوردها المؤلف عن البرلمان الإنجليزى أن السلطة المطلقة قد تجاوزتها فى الواقع المعاش حين أصدر تشريعاً يبيح الشذوذ الجنسى وعقود الزواج بين أفراد الجنس الواحد فقرر بذلك على أن يحول المرأة إلى رجل والرجل إلى امرأة شاهداً بذلك على مخالفة كل الشرائع السماوية ومقتضى العقول السليمة والفطر الصحيحة ومنذراً به للحضارة الغربية المادية البحتة من سوء العاقبة ومحذراً من الانسياق الأعمى لمفاهيمها وسلوكيات مجتمعاتها على أننا نرى أن التطور الذى ستؤول إليه الدولة العصرية لاستكمال نقصها وانقاذ انسانها من الضياع وحضارتها من السقوط هو إضافة البعد الأخلاقى إلى ركائزها الأساسية أو ما يسمى "بالصحوة الدينية" أو "الأصولية" التى ظهرت طلائعها فى أكثر دول الغرب مؤخراً، ولم يقتصر ظهورها على العالم العربى والاسلامى خلافاً لما هو شائع.

المنتخبين انتخاباً حرا نزيهاً - على السلطة التنفيذية . واللافت للنظر أن هذه المبادئ الأساسية فى الديمقراطية الغربية هى مما يعد قواعد عامة ، وأصول ثابتة جاءت فى القرآن والسنة التشريعية ليقام عليها نظام الحكم فى الإسلام ، الذى ترك للأمة أمر اختيار الصيغة الشورية المناسبة ، والآليات الملائمة لممارسة الشورى على نحو حقيقى لا صورى ، دون قيد على الفكر الإسلامى فى مجال الاجتهاد السياسى ودرء المفاسد ، وعدم التعارض مع أصول الإسلام الثابتة .

ولا غرابة فى أن نجد تشابهاً واضحاً فيما يتعلق بالمضمون بين " الشورى " فى الإسلام كمبدأ سياسى ومنهج حياة ، و " الديمقراطية " فى مفهومها الليبرالى الاشتراكى المعاصر ، من حيث القواعد الأساسية الملزمة فيها ، فهى فى الإسلام معدودة من مقاصد الشرع التى تتمثل فى توفير ما يسميه الأصوليون " الضروريات " ، وهى : حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل ، وهى ما نسميه " بالمشترك الإنسانى " بين الأنظمة الصالحة التى عرفها الإنسان عبر التاريخ ، وقد عبر الشاطبى عن هذا المشترك فى موافقاته ، حيث اتبع ما ذكره من مجموع الضروريات الخمس قوله : " وقد قالوا إنها مراعاة فى كل ملة "[١] .

وليست العبرة بالأخذ بصيغة بعينها ، وإنما العبرة بالمعانى لا المبانى - كما يقول فقهاؤنا - فهى إن حققت مقصودها صحت ، وإن لم تحققه بطلت ، وتفاوتت درجة الصحة على قدر ما حققت منه ، ودرجة البطلان على قدر ما فوتت منه . فإن " الواجب تحصيل المصالح وتكميلها ، وتعطيل المفاسد وتقليلها ، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ، ودفع أعظم المفسدين مع احتمال أدناهما ، هو المشروع "[٢] والمهم شرعاً أن نلتزم بالدعوة إلى الشورى فى الحكم وممارستها كقاعدة أساسية فى نظامه . فذلك من أعرف المعروف الذى أمرنا بإتيانه ، وأن نتجنب الاستبداد والظلم لتحريمهما فى الإسلام فالظلم أنكر المنكر الذى أمرنا بتركه ، فكلاهما حتم على

---

(١) الموافقات فى أصول الشريعة للشاطبى مجـ ٢ - ص ١٠ وقد ذكر الشيخ عبد الله دراز فى شرحه على المتن : " قال فى شرح التحرير : حصر المقاصد فى هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادت الملل والشرائع بالاستقراء " .

(٢) السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية لابن تيمية - ص ٦٣ .

كل مسلم، والواجب في الأول فعل المقدور وفي الثاني الانتهاء مطلقاً، لقوله ﷺ : " ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم "(١) وقد أورد القرآن الكريم نموذجين للحكم متقابلين : أحدهما - شورى وهو ما قصه علينا من نبأ ملكه سبأ التي كانت تشاور أهل الشورى في أمور المملكة ولا تقطع أمراً دونهم(٢) والثاني - استبدادي شمولي وهو ما قصه علينا من حكم فرعون في قومه واستبداده بالأمر من دونهم(٣) وبالرجوع إليهما يتضّح للباحث في موضوع صيغة الشورى أهم مرتكزاتها وسماتها التي تميزها عن صيغة الحكم الاستبدادي في القديم والحديث على السواء، وإذن فالأمر بالمعروف - في موضوع بحثنا - هو قاعدة الشورى التي تتصدر مبادئ الإسلام السياسية، والنهي عن المنكر هو الحسبة على ذوي السلطان لمنع ما يقع منهم من اعتداء على أي من حقوق الله وأشدها منكر الاستبداد السياسي، وهما أمر ونهي مترابطان متكاملان في المجال السياسي والدستوري نحسبهما حفاظ الدين والدنيا وسياج وحدة الأمة وعلة خيريتها، بدليل أن هذه الأمة ما فتئت خير أمة أخرجت للناس حتى تركت الأمر بالمعروف - والشورى أعرف المعروف في مجال الحكم - والنهي عن المنكر - والاستبداد أنكر المنكر في مجال الحكم - "وما تركتهما رغبة عنهما أو تهاوناً بأمر الله تعالى - بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإقامتهما، بل مكرهة باستبداد الملوك والأمراء من بني أمية وما سار على طريقهم من بعدهم، وقد كان أول أمير منهم أظهر هذه الفتنة جهراً عبد الملك بن مروان إذ قال على المنبر : "من قال لي اتق الله ضربت عنقه" فقد كانت شجرة بني مروان الخبيثة هي التي سنت في هذه الأمة سنة الاستبداد فما زال يعظم ويتفاقم حتى سلب الأمة أفضل مزاياها في دينها ودنياها بعد الإيمان. "(٤).

(١) عن أبي هريرة (رضي) أنه سمع رسول الله (ص) يقول : "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم"، رواه مسلم في مختصر صحيحه للحافظ المنذري - جـ٢ - ص ١٨٣.

(٢) انظر سورة النمل : ٢٣ - ٤٤.

(٣) انظر ما جاء متفرقاً عن فرعون وحاله مع قومه في سور كثيرة : [آل عمران ١١]، [والأعراف ١٠٣ - ١٤١]، [والأنفال : ٨]، [ويونس : ٧٥ - ٩٠]، [وهود : ٩٧][وإبراهيم : ٦]، [وطه : ٢٤، ٤٣، ٦٠، ٧٨، ٧٩][والمؤمنون : ٤٦][والشعراء : ١١، ١٦، ٢٣، ٤١، ٤٤، ٥٣]، [والنمل : ١٢]، [والقصص ٣ - ٣٨]، [والعنكبوت، ص، غافر، والزخرف، والدخان، وق، و غيرها].

(٤) تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا - جـ ٤ - ص ٥٠.



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثانى

أهل الحَلّ والعَقد (أهل الشّورَى)

أوجب الإسلام على الحاكم المشاورة فى الأمور العامة - كما بينا - ولكننا لا نجد فى الكتاب والسنة التشريعية ذكراً أو تحديداً لما يسمى بأهل الشورى أو أهل الحل والعقد، فضلاً عن تحديد لصيغة الشورى.

وإنما نجد فيما جرى عليه عمل النبى ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده ممارسات للشورى متعددة الصور والمواقع تؤكد كلها مبدأ التزام الحاكم فى الإسلام بمشاورة أهل الشورى وعدم انفراده بالأمر، كما تدل على مدى التزام الحاكم برأى أهل شوراه [(١)].

وبدأ مصطلح "أهل الحل والعقد" فى الظهور فى كتابات المفسرين والفقهاء بعد عصر الرسول ﷺ كانوا من بين من يطلق عليهم "الصحابة". وكان أبو بكر - حتى فى مجال القضاء - يلجأ إلى الشورى، فكان إذا عرضت عليه قضية ولم يجد لها حكماً من القرآن أو السنة جمع رءوس الناس و خيارهم (أهل الشورى) فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على أمر قضى به. وكان عمر يفعل مثل ذلك [(٢)]، فقد كان له خاصة من كبار أولى الأمر [(٣)] ولم يكن بالمسلمين حاجة آنذاك إلى أن يتم اختيار أهل الحل والعقد (أهل الشورى) عن طريق الانتخاب بواسطة جمهور المسلمين أو عن طريق التعيين بواسطة الرسول أو الخليفة من بعده إنما كان اختياراً طبيعيا تلقائيا، أفرزه واقع الحياة

---

(١) تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا - جـ ٤ - ص ٥٠.

(٢) تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) للإمام إسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى - جـ١ - ص ٢٤٠. روى الأمام أحمد بسنده عن رسول الله (ص): قال لأبى بكر وعمر "لو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما"، وروى ابن مردوية عن على بن أبى طالب قال: سئل رسول الله (ص) عن العزم - فى قوله تعالى: ﴿ **فإذا عزمت فتوكل على الله** ﴾ - قال: "مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم".

(٣) السلطات الثلاث فى الإسلام للأستاذ الشيخ خلاف ص ٢٤٤ مشار إليه فى مبادئ نظام الحكم فى الإسلام للدكتور عبد الحميد متولى - ص ٢٥٨ - ط٤.

ووقوف مجتمع المسلمين على منازل الناس من حيث مدى التفقه فى الدين وأهلية الرأى وسابقة الفضل.

والواقع أن مسألة "جماعة أهل الحل والعقد أو أهل الشورى و الاختيار" هى كمسألة "الخلافة" - كما يقول ابن خلدون - من المصالح العامة التى يترك أمر تدبيرها إلى الأمة، فهى ليست من المسائل المتصلة بالعبادات أو المعتقدات[1]، أى أنها من قبيل العادات لا العبادات.

ولا شك أن كثرة ورود ذكر جماعة "أهل الحل والعقد" فى تراثنا الفقهى منذ صدر الإسلام، وأنهم كانوا "أهل الشورى" أو "أهل الاختيار" يرجع إليهم الخلفاء فى أمور المسلمين، ويلتزمون فيها برأيهم وأن لهم حق اختيار الخليفة وعزله[2]، وأنهم هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس[3] يؤكد "ما لهذه الجماعة من سلطان كبير، وهى واضحة الدلالة على أنها تمثل "الهيئة التشريعية"[4] على أن أسلوب اختيار رئيس الدولة فى الإسلام هو من المسائل ذات الصبغة السياسية الدستورية التى تتأثر بظروف وأحوال الناس ومتغيرات زمانهم، أما الأصل فيه فهو "أن الأمة صاحبة السلطة فى اختيار الإمام وهى تنيب عنها فريقاً أقل عدداً وأكثر كفاية يتولى - باسمها ولحسابها - اختيار الإمام". وما ورد فى المسألة عند الماوردى يجعلنا فى الواقع أمام صورة من صور الانتخاب على درجتين[5] ونص عبارته "فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم

---

(١) مقدمة ابن خلدون جـ١ - ص ٢١٢ - دار احياء التراث العربى - بيروت - لبنان "وانما هى الإمامة من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق" ولو كانت من أمر الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبو بكر في الصلاة.

(٢) السياسة الشرعية للأستاذ الشيخ خلاف - ط ١٩٣١ - ص ٥٧ - حيث يقول : إن الرأى فى تولية الخليفة لأولى الحل والعقد".

(٣) المنهاج للنووى شرح الرملى - جـ٧ - ص ١٢٠ مشار إليه فى مبادئ نظام الحكم فى الإسلام - د. عبد الحميد متولى -. ط٤ - ص ٢٣.

(٤) الحكومة والدولة فى الإسلام - د. أحمد شلبى - ص ٢٨- ط١٩٥٨ - مكتبة النهضة المصرية.

(٥) حوار لا مواجهة - دراسات حول الإسلام والعصر د. أحمد كمال أبو المجد - ص ١٢٠. حيث يقول : "وتصوير الماوردى لهذه الهيئة يجعلها فى الواقع عظيمة الشبه بهيئة الناخبين الرئاسيين أو المندوبين المعروفة فى انتخابات الرئاسة الأمريكية".

فضلاً، وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته "[1] وأهل الحل والعقد عندنا هم أهل الاختيار وهم أهل الشورى وإن تعددت الأسماء بتعدد المهام التى تؤدى، وهى لا تقتصر على المشاورة فى الأمور العامة للدولة، وإصدار التشريعات فى شأنها بما يحقق المصلحة ولا يصادم أصلاً من أصول الشريعة الثابتة، وأداء دورها الدستورى فى اختيار الرئيس الأعلى للدولة، وإنما هى تتضمن كذلك أداء دورها الرقابى الاحتسابى على السلطة التنفيذية كولاية للحسبة "تقيمها الأمة للحسبة على الحكومة والحاكم لمنع ما قد يقع منهم من عدوان على حق من حقوق الله أو حق مشترك الغالب فيه حق الله" الأمر الذى حدا بكثير من فقهاء القانون فى مجال المقارنة بين التشريعات الدستورية الحديثة والفقه السياسى الإسلامى إلى القول "بأن الهيئات النيابية تقابل مجلس الشورى أو أهل الشورى فى الإسلام" [2] ولا يؤثر فى صحة هذه المقولة اختلاف يثور حول ما إذا كان المسلمون فى صدر الإسلام قد عرفوا ما يسمى " : مجلس الشورى" أو لم يعرفوه فإن الذى لا خلاف عليه من وجود جماعة أهل الشورى أو أهل الحل والعقد فى مجتمع المسلمين يرجع إليهم الخلفاء الراشدون لمشاورتهم في الأمور المهمة ولا ينفردون فيها برأيهم بل يلتزمون بما رأى أهل الشورى، كما لا يؤثر فى صحتها أن يتم انتخابهم بطريقة تلقائية لثقة عامة المسلمين بهم واطمئنانهم إلى إخلاصهم وأهليتهم أو عن طرق الانتخاب التى عرفها الناس فى هذا

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردى - ص ٦.

(٢) انظر تفسير المنار للسيد رشيد رضا - جـ٥ - ص ١٥٢ حيث يتكلم عن جماعة أهل الحل والعقد - المبينين للأحكام "الذين يعبر عنهم أهل هذا العصر بالهيئة التشريعية" وانظر : نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور - أبو الأعلى المودودى - ص ٢٢٠ وما بعدها حيث يقول : "مما لا يخفى على أحد أن المجلس التشريعى اليوم ليس هو إلا ما كان يصطلح عليه بأهل الحل والعقد من قبل" وانظر : معالم الحكومة الإسلامية محاضرات الأستاذ جعفر السبحانى بقلم جعفر الهادى - ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ - دار الأضواء ، وانظر : عبقرية الإسلام فى أصول الحكم تأليف د. منير العجلانى - ص ٨٧ حيث يقول : "وعندنا أن البلاد العربية الإسلامية التى توجد فيها حياة نيابية يمكننا استناداً إلى دساتيرها) أن نقول أن أعضاء المجالس النيابية هم أهل الحل والعقد".
الحكومة والدولة فى الإسلام د. أحمد شلبى - ص ٢٨ حيث يقول : "وهذه التسمية (أهل الحل والعقد) واضحة الدلالة على أنها تمثل "الهيئة التشريعية"، وانظر الخلافة للشيخ محمد رشيد رضا - ص ٦٧ - حيث يقول : "وهذه المجالس - مجالس النواب - بمعنى جماعة أهل الحل والعقد فى الإسلام، إلا أن الإسلام يشترط فيهم من العلم والفضل ما لا يشترطه الأفرنج ومقلداتهم فى هذا العصر" .

الزمان "فهى من الطرق المباحة التى يجوز لنا استخدامها بشرط ألا يستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المرذولة"[1] فنحن لم يقيدنا القرآن بطريقة مخصوصة، فلنا أن نسلك فى كل زمن ما نراه يؤدى إلى القصد"[2].

أصل جماعة أهل الحل والعقد فى القرآن :

إذا كان الكتاب والسنة مصدرا التشريع الإسلامى لم يرد فيهما - كما سبق أن قلنا - ذكر لجماعة أهل الحل والعقد أو أهل الشورى. وإنما ورد ذكرهما فى تراثنا الفقهى فى مجال السياسة الشرعية واستنباط الأحكام الجزئية من أصولها الكلية

---

(١) نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور - الشيخ أبو الأعلى المودودى - ص ٢٤١ - الدار السعودية للنشر والتوزيع - وهو من القلائل الذين يستخدمون مصطلح الديمقراطية الإسلامية" ويتكلمون عن مزايا الخلافة الجمهورية ويخلص من ذكرها إلى قوله "وهذا ما يجعل الخلافة الإسلامية "ديمقراطية على العكس من القيصرية أو البابوية أو الثيوقراطية (الدولة الدينية) على حسب ما يعرفها الغرب ورجاله. وأما نظامنا الديمقراطى الذى يعبر عنه بالخلافة فلا يكون الجمهور فيه إلا حاملى الخلافة لا الحاكمية نفسها" ص ٥٠، ٢١٧، ٢١٨، وانظر مبادئ نظام الحكم فى الإسلام د. عبد الحميد متولى ص ٢٦٣ - ٢٦٦ حيث عالج مسألة وجود "مجلس الشورى" من عدمه فى صدر الإسلام وما بعده، وفند أدلة من قال من العلماء والباحثين بوجوده" وذكر من بين هؤلاء العالم الباكستانى أبى الأعلى المودودى، وأورد ما جاء فى كتابه "نحو الدستور الإسلامى" - ص ٧٦ عن "تشكيل مجلس الشورى" فى عهد الرسول (ﷺ) وعهد الخلفاء الراشدين، وما جاء فى كتاب "نظم الحكم والإدارة فى الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية" للمستشار الأستاذ على على منصور - ط١ - ص ٢٠٦ - ٢٠٧ حيث نقل عنه ما نصه "وكان عليه الصلاة والسلام يتخذ من أهل الرأيو البصيرة مجلساً للشورى، وكتاباً، وأمناء للسر بلغ عددهم اثنين وأربعين. . إلخ" والرأى عنده "أنه كانت هناك جماعة أو طائفة يرجع إليها الرسول والخلفاء الراشدون فى أمر الشورى ولكنها كانت بعيدة عن أن تكون "مجلساً" بالمعنى المعروف فى العصر الحديث. . " وهو ما لا يسوغ عقلاً، وإنما الذى يسوغ هو وجود جماعة أهل الحل والعقد تضطلع بواجب المشاورة فى الأمور العامة والنظر فى مصالح الأمة، وتقرر الأحكام التى ينفذها الحاكم ويطيعها المحكومين، وتقوم بواجب الحسبة على ذوى السلطان.

ونضيف من بين الباحثين فى الموضوع - الأب لامانس اليسوعى حيث عقد فصلاً فى كتابه عن معاوية سماه "البرلمانية عند العرب" قال فيه : "كان معاوية يستشير المجالس الوطنية" ص٧، ٥٨ - ٦٢ مشار إليه فى : "نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى" ظافر القاسمى - ص ٧٦ - ٧٩. ط٢ - ١٩٧٧ دار النفائس - بيروت.

كما نضيف هنا أيضاً : أنه من الثابت أنه كان للعرب فى الجاهلية ما سمى "دار الندوة" يتداولون فيها أمورهم وفيه معنى المشاورة، ومن غير السائغ أن يقل حفلهم بالمشاورة بعد أن جاء أمر القرآن بها صريحا.

(٢) تفسير المنار للسيد رشيد رضا - جـ٥ - ص ١٥٤.

لتحقيق مقصودها. فإن أصل هذه الجماعة فى الكتاب جاء فيمن سماهم "أولى الأمر" ، فى قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ [النساء : ٥٩]، ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء : ٨٣] كما جاء فيمن أسماهم "أمة" فى قوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ [آل عمران : ١٠٤] ويكون الفقه السياسى الإسلامى بذلك قد أوجد "صيغة" للشورى فى أول نشأة الدولة الإسلامية فى المدينة، كما أوجد صيغة مبكرة للدستور الذى عرف بدستور المدينة وقرر بذلك مبدأ الشرعية فى مجتمعها السياسى، أحد أهم المبادئ التى قررها الإسلام فى المجال الدستورى والسياسى، وعرفها الفقه السياسى الغربى مؤخراً، واستحدث صوراً تطبيقية لها، فسبقنا إلى ما كنا نحن أجدر بالسبق فيه من نظم الحياة المختلفة عامة والنظام السياسى خاصة لولا ما طرأ علينا من ضعف وتخلف فى مجالات الحياة. وما صيغة الشورى هذه إلا ما عرف بجماعة "أهل الحل والعقد" أو أهل الشورى" أو "أهل الاختيار" فى صدر الإسلام، الذين تثق الأمة بعلمهم ورأيهم وإخلاصهم عندها وتعهد إليهم باستنباط الأحكام العامة التى تحتاج إليها مدنية وسياسية وادارية، وهم داخلون فى لفظ "أولى الأمر" الذى أوجب الله على الأمة طاعتهم.

من هم "أولو الأمر" وما مكان جماعة "أهل الحل والعقد" منهم؟ :

اختلف الفقهاء والمفسرون فى تحديد من هم "أولو الأمر" الذين تعنيهم الآيتان المشار إليهما آنفاً من سورة النساء، كما اختلفوا فى تحديد من هم أهل الحل والعقد الذين ورد ذكرهم فى كتابات العلماء، وما هو مكانهم من "أولى الأمر" هؤلاء.

وقد خلصت بعد الرجوع إلى كثير من هذه الكتابات إلى ما عددته توضيحاً كافياً لهذه المصطلحات الفقهية أو الدستورية، وإزالة لما لحقها من لبس أو غموض. ووجدت فى بعض هذه الكتابات فى هذا الموضوع ما عاوننى على بلوغ قصدى وذهب بى إلى ترجيح الأصح منها بعون الله، أوردها هنا مختصرة.

فقد ذكر ابن القيم من رواية عن الإمام أحمد وعبد الله بن عباس : " أولو الأمر هم العلماء . وفى رواية أخرى عن أبى هريرة وابن عباس : هم الأمراء وهى الرواية الثانية عن أحمد "[1] .

وقال ابن تيمية : "وأولو الأمر أصحاب الأمر وذووه . وهم الذين يأمرون الناس وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة ، وأهل العلم والكلام . فلهذا كان "أولو الأمر" صنفين : العلماء والأمراء . فإذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس "[2] .

وقال الشيخ محمود شلتوت : "أولو الأمر" هم أهل النظر الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص فى بحث الشئون وادراك المصالح والغيرة عليها ، وكانت اطاعتهم هى الأخذ بما يتفقون عليه فى المسألة ذات النظر والاجتهاد ، أو بما يترجح فيها عن طريق الأغلبية أو قوة البرهان . . ، فليس أولو الأمر الذين أمر المؤمنون باطاعتهم ، خصوص الأمراء والحكام كيفما كان شأنهم • وما سلب المسلمين مبدأ الشورى سوى هذا التخريج الذى اتخذ فى كثير من الفترات سبيلاً لإخضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشماً ظالماً ، أو جاهلاً مفسداً .

وكذلك ليس "أولو الأمر" خصوص المعروفين فى الفقه الإسلامى باسم "الفقهاء أو المجتهدين" الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، فإن هؤلاء - مع عظيم احترامنا لهم - لا تعدوا معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولم يألفوا البحث فى تعرف كثير من الشئون العامة ، كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والصناعة والإدارة والسياسة ، نعم - هم كغيرهم - لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب اختصاص وأولو الأمر فيه ، وهو ما يتصل من التشريعات العامة بأصول الحل والحرمة فى دائرة ما رسم القرآن الكريم من قواعد تشريعية أو تشريعات جزئية "[3] ، ويلاحظ أنه ذكر هنا ثلاثة أنواع من أولى

---

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين تأليف ابن قيم الجوزية - مجـ ١ - ص ٩ ، ١٠ حيث قال : "إن طاعة الأمراء تابعة لطاعة العلماء ، فإن الطاعة إنما تكون فى المعروف وما أوجبه العلم ، ولما كان قيام الإسلام بطائفتين العلماء والأمراء وكان الناس لهم تبعاً ، كان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتين وفساده بفسادهما" .

(٢) الحسبة فى الإسلام - شيخ الإسلام ابن تيمية - ص ١٠٤ .

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة - للإمام محمود شلتوت - ص ٤٤٣ ، ٤٤٤ .

الأمر هم : أهل النظر فى أمورالأمة الذين تثق بهم الأمة وتختارهم لذلك وهم يعملون نظرهم على مقتضى مبدأ الشورى والأخذ بالأغلبية ، والثانى الأمراء والحكام وأما الفريق الثالث فهم أهل الفتيا الذين يرجع إليهم فيما يتعلق من التشريعات بأصول الحل والحرمة أو هم جماعة المحكمين فى المتنازع فيه من الأمور برده إلى الله والرسل كما جاء فى قوله تعالى : ﴿فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء : ٥٩] وذلك يعنى عرض المسائل المتنازع فيها على القواعد والأحكام العامة المعلومة فى الكتاب والسنة .

وقد ذكر الشاطبى فى موافقاته فى معنى "أولى الأمر" فى آية النساء : هم الأمراء والعلماء(١) .

وعرف الدكتور عبد الحميد متولى "أولى الأمر" بقوله : "إنهم - كما يقول علماء الشريعة فريقان :

أ - أولو الأمر الدينى وهم المجتهدون وأهل الفتيا .

ب - أولو الأمر الدنيوى - وهم الذين يعنينا هنا أمرهم فى هذا المقام - هم من نطلق عليهم فى العصر الحديث "الحكام" . أى رجال السلطتين التشريعية والتنفيذية "(٢) .

أما صاحب تفسير المنار فقد ذهب إلى أن القرآن سمى هؤلاء الذين يمثلون الأمة "أولى الأمر" أى أصحاب الشأن فى الأمة الذين يرجع إليهم فى مصالحها وتطمئن هى باتباعهم . . ولكن لما تحولت الحكومة عن أسباب الشورى ، جرى أكثرهم على أن

---

(١) الموافقات فى أصول الشريعة لأبى اسحاق الشاطبى - مج٢ - ص ٢٥٧ .

(٢) مبادئ نظام الحكم فى الإسلام د. عبد الحميد متولى - ط٤ - ص ٤٧ ، ٤٨ .
حيث قرر أنه اقتبس تعريفه عن بعض علماء الشريعة منهم الشيخ خلاف ، وعن تفسير الرازى يقول الشيخ خلاف تفسيراً لأولى الأمر فى كتابه أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامى ص ٤٩ - إن لفظ الأمر معناه الشأن وهو عام يشمل الأمر الدينى والأمر الدنيوى . وأولو الأمر الدنيوى : هم الملوك والأمراء والولاة . وأولو الأمر الدينى هم المجتهدون و "أهل الفتيا" وأغفل بذلك الفريق الثانى الذى عبر عنه العلماء بأنهم العلماء وهذا مخالف لما صح عندنا ونقل السيد رشيد رضا عن تفسير الرازى أنه كان يرى أن المراد بأولى الأمر أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة . أى أهل الشورى من زعماء المسلمين . وقد صح عندنا ما صح عند الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ، ولنا عود فى ذلك .

" أولى الأمر " هم أفراد الأمراء، والسلاطين، وإن كانوا جائرين • ومنهم من قال : أنهم العلماء المجتهدون فى الفقه خاصة •

وأولو الأمر فى زماننا هذا هم كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة . . ، وزعماء الأحزاب ، ونابغوا الكتاب ، والأطباء والمحامون ، الذين تثق بهم الأمة فى مصالحها وترجع إليهم فى مشكلاتها حيث كانوا[1] • وتكلم عن وجوب طاعة أولى الأمر فيؤكد ما يعنيه بأولى الأمر : " وطاعة جماعة أولى الأمر - وهم أهل الحل والعقد من علماء الأمة ورؤسائها الموثوق بهم عندها - فيما يضعونه لها بالشورى من الأحكام المدنية والقضائية والسياسية "[2] .

أى أن " أولى الأمر " عند المؤلف هم أهل الحل والعقد أو أهل الشورى ، ولا يتجاوز هؤلاء إلى الفريق الآخر المسمى بالولاة والأمراء . أى أنه قصر من يسمون بأولى الأمر على من يسمون فى هذا الزمان بالسلطة التشريعية ، دون السلطة التنفيذية . ويفسر ذلك ما يراه من " أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء والعلماء فى الحقيقة أمراء الأمراء ، فكان حمل لفظ " أولى الأمر " عليهم أولى "[3] وقد نقل السيد رشيد رضا عن الإمام محمد عبده فى هذه المسألة بقوله : " ذكر الأستاذ الإمام فى الدرس أن ما اهتدى اليه فى تفسير أولى الأمر من كونهم جماعة أهل الحل والعقد لم يكن يظن أحداً من المفسرين سبقه إليه حتى رآه فى تفسير النيسابورى " ولكنه نقل إلينا كذلك عنه : قال رحمه الله : إنه فكر فى هذه المسألة من زمن بعيد فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولى الأمر . جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين ، وهم الأمراء والحكام ، والعلماء ، ورؤساء الجند ، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة " فجعل بذلك جماعة أهل الحل والعقد هم المرادون بأولى الأمر فى كتاب الله ، وأنهم ينظمون السلطتين التنفيذية والتشريعية " والصحيح فى نظرنا هو العكس فأولو الأمر هم : الحكام ، وممثلوا الأمة (أهل الشورى والاختيار) .

---

(١) انظر تفسير المنار للسيد رشيد رضا - جـ٥ - ص ١٥٤ ، ١٦١ ، ١٦٢ .

(٢) المرجع السابق - ص ١٨٠ .

(٣) المرجع السابق - ص ١٥٠ .

وهو ما نعتقد أنه أقرب إلى الصواب فى تفسير مصطلح "أولى الأمر" ، وأكثر اتساقاً مع آيتى [النساء ٥٨ ، ٥٩] اللتين قال عنهما السيد رشيد رضا "هما أساس الحكومة الإسلامية ولو لم ينزل فى القرآن غيرهما لكفتا المسلمين فى ذلك، إذ هم بنوا جميع الأحكام عليهما "[1] وهما الآيتان اللتان بنى عليهما ابن تيمية رسالة "السياسة الشرعية" وقال "إن الآية الأولى نزلت فى ولاة الأمور . . ونزلت الثانية فى الرعية . . عليهم أن يطيعوا أولى الأمر الفاعلين لذلك - أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بين الناس بالعدل - إلا أن يأمروا بمعصية الله تعالى، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق" .

فالآيتان دالتان على أن الطاعة الواجبة لأولى الأمر تنصرف إلى من يعبر عنهم فى هذا الزمان "بالسلطة التنفيذية" أو "الحكومة والحاكم" كما تنصرف إلى جماعة "أهل الحل والعقد" الذين تثق بهم الأمة وتطيع لهم فيما يضعونه لها بالشورى من الأحكام المدنية والسياسية فهم من أولى الأمر كذلك وهو يمثلون سلطة الأمة .

و لذلك أطلقنا على جماعة الحاكمين من ذوى السلطان " أولى الأمر التنفيذيين " وعلى جماعة أهل الحل والعقد "أولى الأمر التشريعيين و المحتسبين على ذوى السلطان " ، بل ذهبنا إلى إعتبار مجلسهم أو سلطتهم الدستورية بديلاً عصريا عن " ولاية الحسبة" التى كانت ذات مكانة جليلة فى عهود الإسلام الزاهية و إن كان عملها مختصاً بالحسبة على ذوى السلطان و الحكومات .

جماعة أهل الحل والعقد هم "الأمة" المذكورة فى القرآن ذات الاختصاص التشريعى والاحتسابى على ذوى السلطان :

وأما ما نقول به من وجود أصل فى كتاب الله لجماعة أهل الحل والعقد أى أولى الأمر التشريعيين والمحتسبين على السلطة التنفيذية وعلى رأسها الرئيس الأعلى للدولة، فهو أيضاً ما ورد بلفظ "أمة" خاصة، وتحددت اختصاصاتها فى أمرين مهمين: أولهما - الدعوة إلى الخير ويدخل فى عمومها، الأمور العامة التى منها تقرير الأحكام التى تضعها هذه الأمة الخاصة بالشورى للأمة العامة . وثانيهما - الأخذ على

(١) المرجع السابق - ص ١٣٦ .

أيدى الظالمين من الحكام فهى التى تقوم على عوج الحكومة. وذلك ما جاء فى قوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم "أمة" يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ [آل عمران : ١٠٤] أى لتوجد منكم طائفة أو جماعة خاصة تنهض بهذا العمل. وذلك على أن "من" للتبعيض لا للبيان. "وهو ما ذهب مفسرنا (الجلال) إليه، لأن ذلك فرض كفاية، وسبقه إليه الكشاف وغيره.. وتقدير الكلام عند الأستاذ الإمام - محمد عبده - : ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة"[١].

وقد رجح لدينا هذا الوجه من التفسير للآية على ما قال به بعض المفسرين على أساس أن "من" للبيان والمعنى عندهم : "ولتكونوا" أمة تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو ما رجحه الأستاذ الإمام حيث قال : والظاهر أن الكلام على حد "ليكن لى منك صديق" فالأمر عام"[٢]، وساق على ذلك أدلة من نصوص الكتاب. وبنينا ترجيحنا على أن (من) للتبعيض، على أدلة مقابلة، ورددنا ما استدل به على العموم فى قوله تعالى ﴿والعصر . إن الإنسان لفى خسر . إلا الذين آمنوا وعملوا لصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ [العصر : ١ - ٣] وقالوا بحق أن التواصى هو الأمر والنهى. فإن العموم يستفاد من آية أخرى اعتبرناها مكملة للأية المذكورة من آل عمران، وليست مكررة لذات المعنى، وهى قوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ [آل عمران : ١١٠] فعلم منها أن خيرية هذه الأمة وفضلها على غيرها تكون بهذه الأمور : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والإيمان بالله. ولذلك اتفق العلماء على أن حكم الحسبة على الجملة وجوبها على الأمة كفرض كفاية. وأما وجوبها على الأمة الخاصة فهو فرض عين كولاية مستمدة، فإن أمة بمعنى طائفة كما فى قوله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين﴾ [التوبة : ١٢٢]، وقوله تعالى : ﴿ من أهل الكتاب أمة قائمة﴾ [آل عمران : ٢١٧]، أى طائفة.

---

(١) تفسير المنار - جـ٤ - ص ٣٢.

(٢) تفسير المنار.

وجوب إقامة جماعة أهل الحل والعقد أي صيغة الشورى :

إن خطاب الشارع للأمة العامة أن تقيم أمة خاصة - على نحو ما ذكرنا - دليل على أن "إقامة هذه الأمة خاصة فرض عين يجب على كل مكلف أن يشترك فيه مع الآخرين، فأفراد المسلمين مكلفون بمقتضى هذا الوجه من تفسير الآية - الراجح عندنا - أن يختاروا "أمة" منهم تقوم بهذا العمل لأجل أن تتقنه وتقدر على تنفيذه، إن لم يوجد ذلك بطبعه كما كان في زمن الصحابة"[1].

فقد اشتدت الحاجة إلى ذلك في هذا الزمان خاصة لجعل السلطة إلى جماعة أهل الحل والعقد بقوة الأمة ورأيها وتكافلها وللحيلولة دون انفراد الحاكم بها أو الاستعاضة عن تأييد الأمة له ومساندته في تحمل عبء الحكم بقوة الجند الذين يربون على الطاعة العمياء له، وبقوة الشرطة[2] التي تجعل همها المحافظة على أمنه وأمن نظام الحكم بدلا من قيامها على وظيفتها الصحيحة وهي المحافظة على أمن المواطنين مستعينة في ذلك بقوانين استثنائية توسع سلطان الحكم على حساب حقوق الأفراد وحرياتهم، وعلى حساب سلطان القانون والقضاء الذي يقوم على صيانة هذه الحقوق والحريات. وهذا شأن أنظمة الحكم الفردي الاستبدادي دائماً أبداً وهي متفشية في أكثر دول المنطقة العربية وسائر دول العالم المتأخرة. ومثلها في القرآن الكريم نظام الحكم الفرعوني حيث حكا عنه في آيات كثيرة وسياقات متعددة وبين لنا طبيعته ومرتكزاته وإفساده للمجتمع وسوء عاقبته بالنسبة للحاكم الطاغية ولبطانة السوء[3] من حوله وجنده

---

(١) تفسير المنار - جـ٤ - ص ٣١.

(٢) ورد في الحديث النبوي الصحيح عن شرطة آخر الزمان : "يكون في هذه الأمة في آخر الزمان رجال معهم سياط كأنها أذناب البقر يغدون في سخط الله ويروحون في غضبه" رواه احمد والحاكم والطبراني عن عبد الله بن بحير عن سيار عن أبي أمامة مرفوعاً. وقال الحاكم صحيح الإسناد ووافقه الذهبي - سلسلة الأحاديث الصحيحة - للألباني - مجـ ٤ - ص ٥١٧ ومن خطبة الخليفة عمر في العدل بين الرعية : "ألا إني والله ما أرسل عمالي إليكم ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ولكن أرسلهم ليعلموكم دينكم وسنتكم فمن فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه إلي، فوالذي نفسي بيده إذاً لأقصنه منه . . " انظر الفتح الرباني - مسند الإمام أحمد - ترتيب وتحقيق الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا مجـ ٢٣ - ص ٨٧، ٨٨.

(٣) جاء في الحديث الصحيح : "إن الله لم يبعث نبياً ولا خليفة إلا وله بطانتان : بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر وبطانة لا تألوه خبالاً. ومن يوق بطانة السوء فقد وقي" أخرجه البخاري والترمذي والحاكم والبيهقي - انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة محمد ناصر الدين الألباني مجـ٤ ص ١٩٣ ، وانظر الفتح الرباني - مسند الإمام أحمد بن حنبل ترتيب وتحقيق الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا - جـ ٢٣ - ص ١٩ - ٢١.

المربين على الطاعة العمياء وللشعب الذى سكت عن مقاومة الجور وعزل الحاكم الجائر فاستحق نفس مصير فرعون الذى استخفه فأطاعه فى المعصية وأن يوصف بما وصفه به الله تعالى فى كتابه : ﴿ **فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين** ﴾ [الزخرف : ٥٤].

فالواجب على الأمة أن تختار جماعة منها التى هى الأمة الخاصة من أهل الحل والعقد المتحلين بصفات تشترط فيهم كالعلم بما نيط بهم من نظر فى الأمور العامة وفى الشئون السياسية، وقدرة على إصدار القوانين والأحكام التى تحقق مصالح الأمة، وعلى ممارسة واجب الحسبة على السلطة التنفيذية، حكومة وحاكماً، لمنع ما قد يقع منهم من منكرات تمثل عدواناً على حقوق الله، صيانة للحقوق والحريات، وكشرط العدالة وغيره من الشروط التى تقتضيها نيابتهم عن الأمة فيما اختارتهم من أجله من أمانات وأعباء. ولذلك جعلت أمة، وفى معنى الأمة القوة والاتحاد وهذه الأمور لا تتم إلا بالقوة والاتحاد، فالأمة المتحدة من أهل الحل والعقد أقوى سلاح لمقاومة الطغيان والاستبداد واغلاق الباب أمام حكام الجور لمنعهم من اصدار قوانين تعطى استبدادهم صورة قانونية. ولذلك كان من أوجب الواجبات تحقق شرط النزاهة والحيدة فى انتخاب هذه الجماعة وتوفير جميع الضمانات لذلك. إذن "لا يكون هذا الانتخاب شرعياً" عندنا إلا إذا كان للأمة الاختيار التام فى الانتخاب بدون ضغط من الحكومة ولا من غيرها ولا ترغيب ولا ترهيب . . ومن تمام ذلك أن تعرف الأمة حقها فى هذا الانتخاب والغرض منه، فإذا وقع انتخاب غيرهم بنفوذ الحكومة أو غيرها كان باطلاً شرعاً[(١)]، أو بتعبير آخر قد يقضى ببطلان مجلسهم وما يكون قد صدر عنه من تشريعات، إذ إن ما بنى على باطل فهو باطل. ومثاله حالة ما إذا صدرت أحكام قضائية نهائية ببطلان انتخاب بعض أعضاء هذه الجماعة - أو ما يسمى فى هذا العصر المجلس النيابى - أو عدم دستورية قانون الانتخاب نفسه أو غير ذلك من أسباب البطلان المعروفة فى عملية الانتخابات العامة[(٢)] ومن أخطر نتائج عدم شرعية الانتخاب وجود أغلبية تمثيلية داخل مجلس أهل الحل والعقد لم يتم انتخابهم من قبل

---

(١) تفسير المنار للسيد رشيد رضا. جـ ٥ - ص ١٦٢، ١٦٣.
حيث يقول : "إن الأمة إذا كانت عالمة بمعنى الآية.

(٢) تعرضت السلطة التشريعية (مجلس الشعب) فى مصر لهذه الأزمة خلال الثمانينيات غير مرة وانبنى عليها حل المجلس وخلافات حادة حول تنفيذ الأحكام القضائية بسبب ما وقع من خلال فى تفسير م ٩٤ من الدستور وتحديد ما يكون من اختصاص المجلس فى مسألة الفصل فى صحة العضوية وما يكون فيه سيد قراره وما لا يكون.

الأمة بحق بسبب نفوذ الحكومة وتدخلات أجهزتها أو غير ذلك من الوسائل التى تؤثر على ما يجب أن يتوافر لعملية الانتخاب من حرية ونزاهة وحيدة كاملة كأن تجرى حكومة الحزب الحاكم الانتخابات أو لا يتحقق فيها الإشراف القضائى الواجب أو لجوء بعض الأعضاء إلى أساليب تفسد نزاهتها فيما هو ذائع أمره فى دول العالم المتخلف عامة٠ فإن مكمن الخطر فى وجود أغلبية برلمانية مفتعلة ـ الأمر الذى يجعل المجلس صوريا لا حقيقيا ـ أن تبطل سلطة الأمة، وأن يصبح المجلس امتداداً للسلطة الحاكمة، وأداة للاستبداد والإفساد والفساد، بدلاً من أن يكون رقيباً عليها ومسئولاً عن كبح جماحها، ومنع جورها، وحماية الحقوق والحريات من سوء هذه السلطة ضد الأفراد والمؤسسات والجماعات.

صعوبة إقامة أهل الحل والعقد فى غيبة الشورى والحريات :

بيّنا أن الأمة مطالبة بإقامة أهل الحل والعقد الذين تختارهم عن وعى برسالتهم وأهلية لحملها وتثق بهم فى استنباط الأحكام المدنية والسياسية وفى إدارة شئونها العامة، وفى الحسبة على ذوى السلطان لمنع منكراتهم التى تتضمن عدواناً على الحقوق والحريات وسائر حقوق الله، كما هى مطالبة بتنصيب حاكمها وحكومتها، ولأهل الحل والعقد فيها دورهم المسئول فى رعاية أمرها وتحقيق مصالحها والنيابة عنها فى ذلك كله بطريقة أو أخرى. وأنه إذا صلحت هذه الجماعة من الأمة صلح حال الأمة وحال حكامها، وإذا فسدت فسدا "ولذلك كان من مقتضى الإصلاح الإسلامى أن يكون أهل الحل والعقد فى الإسلام من أهل العلم الاستقلالى بشريعة الأمة ومصالحها السياسية والاجتماعية والقضائية والإدارية والمالية، ومن أهل العدالة والرأى والحكمة، ولما كان أكثر الحكام فى هذا الزمان ـ كالموجودين فى منطقتنا العربية ـ من ذوى النزعة الاستبدادية وأنظمة الحكم الفردية الشمولية وغلب على أكثرهم قصد الدنيا دون الدين "قدموا فى ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من يطلب رياسة نفسه يؤثر تقديم من يقيم رياسته[1] فأدى فساد الحكام وسلبية المحكومين إلى فساد لحق بقليل أو كثير من جماعة أهل الحل والعقد، فأكثر الرؤساء فى الأمم المقهورة يكونون من قبل حكامها وهم الذين يولونهم رئاسة بعض الأعمال والمصالح فيها،

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية، ص ٣٤.

فيكون ما بيدهم من الحل والعقد مستأجراً، وأهل الحل والعقد من قبل الأمة قلما يوجدون إلا فى الأمم الحرة"(١)، وهذا يعنى إضاعة الأمانة التى أمر المسلمون بأدائها حكاماً ومحكومين لقوله تعالى : ﴿أن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ..﴾ [النساء : ٥٨] والكل فى الإسلام راع ومسئول عن رعيته كما فى الحديث النبوى(٢)، وفى ضياعها هلاك الأمم وذلك بتوسيد الأمر إلى غير أولى الأمر - تنفيذيين أو تشريعيين - كما جاء فى الحديث : "إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظروا الساعة"(٣) قال الإمام محمد عبده فى هذا الحديث "ساعة الأمة التى تقوم فيها قيامتها أى تدول دولتها . . وأن خروج أمر الناس من يد أهله - القادرين على القيام به كما يجب - سبب لفساد أمرهم ومُدْن للساعة التى يهلكون فيها بالظلم أو بخروج الأمر من أيديهم . . ولا يمكن أن يكون توسيد الأمة الإسلامية أمرها إلى غير أهله باختيارها وهى عالمة بحقوقها قادرة على جعلها حيث جعلها كتاب الله تعالى، وإنما يسلبها المتغلبون هذا الحق بجهلها وعصبيتهم التى يعلو نفوذها نفوذ أولى الأمر (أهل الحل والعقد)، حتى لا يجرؤ أحد منهم على أمر ولا نهى، أو يعرض نفسه للسجن أو النفى أو القتل"(٤).

طاعة أهل الحل والعقد متوقفة على سلامة انتخابهم من الغش :

سبق أن قررنا أنه "إذا وقع انتخاب غيرهم - غير من تثق الأمة بهم وتعطيهم ثقتها - بنفوذ الحكومة أو غيرها كان باطلاً شرعاً، ولم يكن للمنتخبين سلطة أولى الأمر ويتبع ذلك أن طاعتهم لا تكون واجبة شرعا بحكم الآية وإنما تدخل فى باب سلطة الغلب . وقد ذكر الأستاذ الإمام اشتراط حرية الانتخاب، وإلا وقعت باطلة وتترتب على البطلان آثاره وتداعياته التى يتحقق بها الضرر والمفسدة، ومن ذلك عدم حجية إجماع أهل الحل والعقد الذى يمثلون الأمة بحق - لا عن غش أو تزوير لإرادة

---

(١) الخلافة - السيد محمد رشيد رضا - ص ٦٦ .

(٢) الحديث : (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمام الذى على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعيه فى بيت زوجها وهى مسئولة عن رعيتها، والولد راع فى مال أبيه وهو مسئول عن رعيته، والعبد راع فى مال سيده، وهو مسئول عن رعيته، ألا وكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) أخرجاه فى الصحيحين .

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه من حديث أبى هريرة مرفوعاً .

(٤) تفسير المنار - جـ٥ - ص ١٦٢ .

هيئة الناخبين - وعدم وجوب طاعة الأمة لهم فيما يجمعون عليه من أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع، لأنهم ليسوا هم الذين يثق بهم الناس فيها ويتبعونهم، ولا يمثلون سلطة الأمة ولا تكون قوة الأمة تابعة لهذه الجماعة أو الأمة الخاصة" فهى بمعنى مجالس النواب فى الحكومات الجمهورية والملكية المقيدة، بسبب ما شاب انتخابهم من عيب البطلان باعتبارهم أهل الشورى، فأبطل اعتبارهم عند الأمة كجماعة تمثلهم ويكون رأيها كرأى الأمة لعلمهم بالمصالح العامة وغيرتهم عليها. ولما لسائر أفراد الأمة من الثقة بهم والاطمئنان بحكمهم، بحيث تكون بالعمل به عاملة بحكم نفسها وخاضعة لقلبها وضميرها[1].

والطاعة الواجبة لأهل الحل والعقد هى على الحاكم والمحكومين إذ يجب على الحكام الحكم بما يقرونه فى المصالح العامة وعلى الأمة تنفيذه وذلك ما جاء فى قوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ﴾ [النساء ٥٩] قال العلماء : نزلت فى الرعية من الجيوش وغيرهم عليهم أن يطيعوا أولى الأمر الفاعلين لما جاء فى الآية السابقة التى قالوا إنها نزلت فى ولاة الأمور ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به أن الله كان سميعاً بصيراً**﴾ [النساء : ٥٨] والطاعة كما هو معلوم لا تكون فى معصية، كما أن ما يقرره أهل الحل والعقد يكون بالشورى، وقد سبق أن بينا أن مصطلح أولى الأمر يشمل السلطتين التنفيذية والتشريعية وأن مرادنا بأهل الحل والعقد - إزالة للبس فى دلالة هذا المصطلح - هم أولى الأمر التشريعيين والذين يمارسون كذلك ولاية الحسبة على ذوى السلطان، وهم الذين تختارهم الأمة وتثق بهم فى تحقيق المقصود من إقامتهم. ويستلزم انتظام عمل هذه الأمة الخاصة أن يكون لها مجلساً تجتمع فيه "ورياسة تدبر أمرها لأن أمر الجماعة بغير رياسة يكون مختلاً معتلاً، فكل كون لا رياسة فيه فاسد، فالرأس هو مركز تدبير البدن وتصريف الأعضاء فى أعمالها، وكذلك يكون رئيس هذه الأمة مصدر النظام وتوزيع الأعمال على العاملين . . ومقام الرياسة يختار بالمشاورة. وقد توصلت الأنظمة الديمقراطية النيابية إلى وضع لوائح لتنظيم عمل المجالس النيابة، كما ضمنت الدساتير من المبادئ والقوانين ما يمكن هذه

(١) المرجع السابق - ص ١٥٣.

المجالس من أداء واجباتها الدستورية على أحسن وجه ممكن ويوفر لأعضائها من الضمانات القانونية والآليات السياسية ما يعينها على تحقيق مقصودها.

بناء اجتهاد أولى الأمر التشريعيين (أهل الحل والعقد) على المصالح العامة :

إن اجتهاد أهل الحل والعقد هو الأصل الثابت - بعد الكتاب والسنة - من أصول الشريعة الإسلامية ولذلك "فإنهم إذا أجمعوا رأيهم وجب على أفراد الأمة وعلى حكامها العمل به. فاعلم أن اجتهادهم خاص فى المختار عندنا - وهو ما نوافقه فيه - بالمعاملات القضائية والسياسية والمدنية دون العبادات والأحكام الشخصية إذا لم ترفع إلى القضاء. وأنه ينبغى أن ينبنى على قاعدة جلب المصالح وحفظها، ودرء المفاسد وازالتها• ويظن بعض المشتغلين بالعلم أن جعل المصالح المرسلة - أى المطلقة - أصلاً من أصول الفقه خاص بالمالكية• لكن قال القرافى : أنها عند التحقيق ثابتة فى جميع المذاهب. ومن الأدلة عليها حديث "لا ضرر ولا ضرار"[(١)] والأصل فيها رفع الحرج والعسر وتقديم كل ما فيه اليسر على الأمة وهذا ثابت فى القرآن"[(٢)].

صفة الحكم الشورى مؤسسيّة الطابع فى الإسلام :

أن وجوب التشاور بين أهل الحل والعقد فى تقرير ما ينبغى العمل به، فإذا اتفقوا واجمعوا وجب العمل بما أجمعوا عليه، لا يتأتى إلا باجتماعهم للنظر فى الأمور التى ينهضون بعبئها وهى متعددة ومختلفة• وهذا معنى قوله تعالى : ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ [الشورى : ٣٨] ولا يمكن أن يكون شورى بين جميع الأفراد فتعين أن يكون شورى بين "جماعة" تمثل الأمة ويكون رأيها كرأى مجموع أفراد الأمة لعلمهم

(١) رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس والثانى عن عبادة ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم.
(٢) تفسير المنار - جـ٥ - ص ١٦٩ - ١٧٢.

حيث يفرق بين الإجماع اللغوى والإجماع الأصولى وأن المراد من إجماعهم الرأى إنما هو إحكام الأمر المتفرق وعزمه لئلا يتفرق. قال الإمام "يكون ما يتفقون عليه هو المجمع عليه حتى ينعقد إجماع آخر منهم أو ممن بعدهم "فإجماع الأمة يحصل عن طريق من يمثلها وهم أهل الحل والعقد بالمعنى الذى بيناه "وللمتأخرين منهم أن ينقضوا ما أجمع عليه من قبلهم بل وما أجمعوا هم عليه إذ رأوا المصلحة فى غيره. فإن وجوب طاعتهم لأجل المصلحة لا لأجل العصمة كما قيل فى الأصول. والمصلحة تظهر وتختفى باختلاف الأوقات والأحوال من القوة والضعف وغير ذلك. وهذا غير ما حظره السلف من مخالفة الإجماع الذى كانوا يعنون به ما جرى عليه الصحابة".

بالمصالح العامة[1] ويؤكد الحديث هذا المعنى فيما روى عن على (رضى الله عنه) قال : " قلت يا رسول الله إن عرض لى أمر لم ينزل فيه قرآن فى أمره ولا سنة كيف تأمرنى؟ قال : "تجعلونه شورى بينكم" - وفى رواية بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين - "ولا تقض فيه برأيك خاصة" [2] وتأمل قوله ﷺ " تجعلونه" والعدل به من " تجعله" - والخطاب للمفرد - فإن فيه أن هذا الجعل من حق جماعة المؤمنين، والمراد بالفقه معرفة مقاصد الشريعة وحكمها، لا علم أحكام الفروع المعروف، فإن هذه تسمية محدثة، كما بينه الغزالى فى الإحياء، والحكيم الترمذى. والشاطبى، وغيرهم. وكان رءوس المسلمين فى ذلك العصر من أهل هذا الفقه غالباً[3]، ومما يؤكد كذلك هذا المعنى - أقصد مؤسسيه الاتجاه الدستورى الإسلامى - "أن القرآن لم يستعمل هذا الاصطلاح - اصطلاح ولى الأمر - بصيغة المفرد - بل كان دائماً لا يذكر إلا "أولى الأمر" بصيغة الجمع[4].

ومن ثم فإن الباحث فى مجال الفقه الدستورى المقارن بين التشريعات الحديثة والفقه الإسلامى لا يجد مدعاة للتردد فى القول مثلاً بأن الهيئات النيابية تقابل مجلس الشورى أو أهل الحل والعقد فى الإسلام فإن ثمة تماثل فى وظائف التشريع والوظيفة الرقابية على أعمال الحكومة، رغم وجود أوجه اختلاف بينهما، ولكنها لا تؤثر على أوجه الاتفاق فى الوظائف نفسها وهو موضوع التنظير هنا[5].

---

(١) تفسير المنار - جـ٥ - ص١٥٣.

(٢) رواة الطبرانى فى الأوسط، وأبو سعيد فى القضاء عن على (ﷺ).

(٣) تفسير المنار - جـ٥ - ص١٥٩ - ١٦٠.

(٤) مبادئ نظام الحكم فى الإسلام - د. عبد الحميد متولى - ص٥٠ - ط٤.

(٥) وهى فوارق تتعلق بالسلم القيمى، ومفهوم الشرعية، وفلسفة مبدأ الحرية الشخصية، ومقاصد كل من التشريع الوضعى والشريعة الإسلامية، وطبيعة الإسلام ونظمه الإنسانية، وتميز الإسلام بنظرة شاملة للكون والحياة والإنسان، تجعل من أنظمته المختلفة وحدة متكاملة أساسها عقيدة التوحيد الخالص بمفهومها العقدى الاجتماعى والسياسى والإنسانى والحضارى، وهو المفهوم الذى يسهل معه للمنصفين من غير المسلمين فهم طبيعة النظام السياسى فى التصور الإسلامى الصحيح، وقضية ارتباط الدين والدولة من منظور الإسلام بما ينفى عنها مخاوف سيطرة رجال الدين على الحكم فى الدولة التى عرفها الغرب وعانى منها الكثير، فلا يوجد فى الإسلام من يطلق عليهم هذا الاسم، أو مخاوف هضم حقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية حيث قرر الإسلام مبدأ "المواطنة" الذى لا تفرقة فيه بين المسلمين وغير المسلمين فى الحقوق والواجبات، أو مخاوف هضم حقوق المرأة فقد ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات كذلك، ورفع من شأنها فى المجتمع المسلم.

مسألة الأكثرية والأقلية فى مشاورات أهل الشورى :

أن أمر الله لرسوله : ﴿وشاورهم فى الأمر﴾ [آل عمران : ١٥٩] أى فى الأمور العامة ومصالحهم الدنيوية وسياسة الأمة فى الحرب والسلم - تفيد الواجب لا الندب، ومما يستلفت النظر أنها نزلت بعد هزيمة المسلمين فى غزوة أحد وقد كان لأكثرية الصحابة رأى مخالف لرأى الرسول فى أسلوب المعركة ولكنه نزل على رأيهم إعمالاً لمبدأ الشورى، ووقعت الهزيمة، وتأكدت بذلك الحاجة إلى التأكيد الإلهى بوجوبها وكان نزول الآية يعنى أمر الله لرسول الله "بالمداومة على الشورى والمواظبة عليها كما فعل قبل الحرب فى هذه الغزوة، وإن أخطئوا الرأى فيها فإن الخير كل الخير فى تربيتهم على العمل بالمشاورة دون العمل برأى الرئيس وإن كان صواباً لما فى ذلك من النفع لهم فى مستقبل حكومتهم إن أقاموا هذا الركن العظيم (المشاورة). فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر، والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر "[1] وإذا كان الخطاب فى الآية موجهاً إلى الحاكم الأعلى للدولة بوجوب مشاورة أهل الشورى فإن الخطاب فى قوله تعالى : ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[الشورى : ٣٨] موجه إلى الأمة فيكون فرض كفاية على آحادها وفرد عين على جماعة أهل الحل والعقد الذين يمثلونها ويكون رأيهم بمثابة رأى الأمة لعلمهم بالمصالح العامة ولثقة الأمة فيهم. ومن ثم "وجب على ولاة الأمور ألا يمنعوهم من قضاء هذا الواجب. . فوضح من هذا أن تصرف الواحد فى الكل ممنوع شرعاً"[2] ولا شك أن حكم الأكثرية هو أحد نتائج أعمال مبدأ الشورى فى الأمور التى تعتبر من العادات - لا العقائد والعبادات - ومنها الأمور السياسية والمصالح العامة حيث تتعدد وجهات النظر والاجتهادات، ثم تنزل الأقلية على رأى الأكثرية. وقد عرفها المسلمون الأوائل فى تقرير شخص الحاكم الذى ينتخبونه، وعرفوا معها أقلية تعارض عند انتقاء مجلس الشورى، أو تمتنع عن التصويت، لأن ذلك من طبائع الأشياء لا سيما فى أمور هى بطبيعتها خلافية. وإذا كان لفظ الأكثرية والأقلية لم يرد فى كتب التراث، فإن لفظاً آخر يقابله قد استعمله علماء السياسة الشرعية وغيرهم. وهو لفظ "الجمهور" الذى عنوا به الأكثرية. وهو كثير الورود فى كتب الفقه والتاريخ. . وعلى هذا فإن المسلمين

---

(١) تفسير المنار - جـ٤ - ١٦٣.

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده لرشيد رضا جـ٢ - ص ٢٠٧.

قد فطنوا إلى نظام "الأكثرية والأقلية" منذ الصدر الأول وأخذوا به، حتى في أهم المسائل التي تهم المجتمع، وهي الخلافة، واعتبروا أن ما ذهبت إليه الأكثرية ملزم للأقلية[1].

وقد ثبت من السيرة "عمل الرسول ﷺ برأي الجمهور الأعظم فيما لا نص فيه من الله تعالى"[2]، ولم يثبت فيها أنه استبد برأيه دون الناس وفي الحديث (سئل رسول الله ﷺ عن العزم في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فقال: "مشاورة أهل الشورى ثم اتباعهم"[3]، وفي معناه قوله ﷺ: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"[4] يدل على إجماع أهل الشورى، ومثله ما روى عن ابن عباس: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)[5]، وقد أخذ رسول الله ﷺ برأي الأغلبية في أسرى بدر التي كانت ترى أخذ الفداء على خلاف رأي عمر بن الخطاب الذي كان يرى قتلهم وعدم مفاداتهم، حيث استشار النبي ﷺ أصحابه في أمرهم، وقد نزل قرآن في ذلك ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾ [الأنفال: ٦٨] ولم يكن ما تضمنته الآية من عتب شديد على الرسول ﷺ لعدم أخذه برأي الأغلبية - فقد أخذ به - وإنما كان لتصحيح الحكم الشرعي في أمر هؤلاء الأسرى وخلاصته أن اتخاذ الأسرى ومفاداتهم مُقيّد بالإثخان، وأنه لما كان أخذ الفداء من أسرى بدر قبل الإثخان أنكره تعالى على المؤمنين، وجاء الحكم الشرعي فيهم موافقا لما رآه عمر (رضي الله عنه). فالقاعدة بنزول الحاكم على رأي الأكثرية صحيحة أساسها في أمر الله بها في قوله تعالى ﴿وشاورهم في الأمر﴾ والمراد بالأمر أمر الأمة الدنيوي الذي يقوم به الحكام عادة لا أمر الدين المحض الذي مداره على الوحي دون الرأي[6]، وقد أخذ بها الخلفاء الراشدون يستشيرون أهل

---

(١) "نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي" ظافر القاسمي - ص ٢٧٦ - دار النفائس - وذكر المؤلف أن هذا المعنى وارد في كتب اللغة. ففي لسان العرب: "جمهور الناس: جلهم"

(٢) تفسير المنار للسيد رشيد رضا - جـ ١٠ - ص ٨٢.

(٣) الحديث عن علي (رضي) - انظر تفسير ابن كثير - جـ ١ - ص ٤٧.

(٤) رواه الطبراني.

(٥) رواه عنه أحمد في السنة.

(٦) تفسير المنار - جـ ٤ - ص ١٦٤.

الشورى فى الأمور العامة ولا يستبدون برأيهم. بل يفتحون باب الحوار الحر حتى يقتنع المخالف[١]، والقاعدة "أن كل أمر مما لم يرد فيه نص يمكن أن يكون محلا للشورى ما دام يتعلق بمسألة تعد من الشئون العامة للأمة"[٢] فإن الأمور التعبدية وحدها هى التى لا يكون للعقل فيها مجال، ومن ثم فإنها لا تكون موضوع مشاورة، ويستوى فى ذلك نوعا الفقه : فقه الرأى وفقه الأثر، وكلا أهل الرأى وأهل الأثر متمسكون بالدين وبالنصوص الإسلامية، وتجدر الإشارة ـ من منظور بحثنا ـ أن نطاق الشورى يشمل كل شئون الجماعة المسلمة ذات الصلة بالحكم وشئون الدولة أى أن مجالها السياسة الشرعية حيث يصدر أهل الشورى فى شوراهم "المتعلقة باصلاح الناس الذى هو أساس الحكم، وفق النصوص، فإن لم يوجد كان الاتجاه إلى المقاصد الشرعية العامة التى تتضافر على تقريرها مجموعة النصوص" وفى هذا الصدد تتعدد وجوه النظر المختلفة فلا مَعْدَى للوصول إلى اتفاق بين أهل الشورى فيها من الأخذ بنظام الأكثرية والأقلية. على قاعدة التزام رأى الأكثرية ولو خالف رأى الحاكم أو رأى غيره من أولى الرأى. فإن "الجمهور" أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر، والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر[٣].

"كذلك لا يُتصور عقلاً أن يتشاور الناس ثم تنزل الأكثرية على رأى الأقلية، ولا حجة لأحد أبداً فى النصوص التى لا تجعل الكثرة وحدها دليلاً على الحق كقوله تعالى: ﴿ قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾ [المائدة : ١٠٠] وقوله ﴿ما وجدنا لأكثرهم من عهد﴾ [الأعراف : ١٠٢]، وقوله ﴿بل جاءهم الحق

---

(١) النظام السياسى فى الإسلام ـ د. محمد عبد القادر أبو فارس ـ ط ١٩٨٠ ـ ص ٩٨.

(٢) الإسلام وأوضاعنا السياسية ـ الأستاذ عبد القادر عودة ـ بيروت ـ ١٩٦٧ ـ ص ١٥٨، النظام السياسى فى الإسلام د. عبد الكريم عثمان ـ بيروت ـ ١٩٦٨ ـ ص ٣٥.

تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية المؤلف : الإمام أبو زهرة ـ ص ٢٤٤.

ما نقله القرطبى عن أبى عبد الله بن خويز منداد من مجتهدى المالكية فى عموم الشورى : تفسير القرطبى ـ جـ٤ ـ ص ٢٥٠ ـ مشار إليه فى النظام السياسى للدولة الإسلامية د. محمد سليم العوا ـ ص ١٨٧ ـ ط ٣ ـ المكتب المصرى الحديث.

(٣) تفسير المنار ـ جـ٤ ـ ١٦٣.

وأكثرهم للحق كارهون﴾ [المؤمنون : ٧٠]، ولا حجة فى شىء من ذلك لما هو مقرر ومعلوم من أن نطاق الشورى محدود بما ليس فيه دليل شرعى يلزم القلة والكثرة جميعاً. وإذا انعدم هذا الدليل وكان الناس فى حق الشورى سواسية، فإين فضل القلة وبأى حجة يكون لقولها النفاذ . . أن الغالب الأكثر معتمد فى العقل والنقل اعتماد العام الكلى. والكثرة توصف لغة وشرعاً بأنها الجماعة "[1]، فى حين جاء ذكرر القلة من الناس فى مقام المديح فى مثل قوله تعالى : ﴿وما آمن معه إلا قليل﴾ [هود : ٤٠] و﴿قليل من عبادى الشكور﴾ [سبأ ١٣] ﴿فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد فى الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين﴾ [هود : ١١٦]، ولكن الكثرة والقلة هنا ليسا داخلين فى مفهوم رأى الأغلبية الذى نجده فى مجال الشورى وأخذ الرأى. فالأغلبية فى مقام الشورى داخله فى قوله ﷺ : "لاتجتمع أمتى على ضلالة"[2].

كون الأكثرية لا تستلزم الحقّية لا يعنى نبذها :

يقول صاحب تفسير المنار فى معرض المقارنة بين ما عبر عنه بالقانون الأساسى الذى قررته الآية ﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [النساء : ٥٩] وبين القوانين الأساسية لأرقى حكومات الأرض فى هذا الزمان، أن ليس بينهما إلا فرق يسير نحن فيه أقرب إلى الصواب وأثبت فى الاتفاق منهم إذن نحن عملنا بما هدانا إليه ربنا وذكر من أوجه الفروق ما يتصل بالمسألة • وظاهر الآية على ما اختاره الأستاذ الإمام أن ما يختلفون فيه عندنا يرد إلى الكتاب والسنة ويعرض على أصولهما وقواعدهما، فيعمل بما يتفق معهما، ونحن نعلم كما يعلمون : أن رأى الأكثرية ليس أولى بالصواب من رأى الأقلين، ولا سيما فى هذا الزمان حيث يتكون الأكثر من حزب ينصر بعض أفراده بعضاً فى الحق والباطل، ويتواضعون على اتباع أقلهم لأكثرهم فى خطئهم، فإذا كان أعضاء المجلس

(١) انظر حوار لا مواجهة دراسات حول الإسلام والعصر - د. أحمد كمال أبو المجد - ص ١١٧ - كتاب العربى - ١٥ إبريل ١٩٨٥ .

(٢) رواه أحمد والطبرانى فى الكبير مرفوعاً، والحاكم فى مستدركه عن ابن عباس .

مائتين منهم مائة عشرة يتبعون حزباً من الأحزاب، وأراد زعماء هذا الحزب تقرير مسألة، فإذا اقنعوا بالدليل أو النفوذ ستين منهم يتبعهم الخمسون الآخرون، وإن كانوا يعتقدون خطأهم، فإذا خالفهم سائر أهل المجلس يكون عدد الذين يعتقدون بطلان المسألة ١٤٠ والذين يعتقدون حقّيتها ستون، وهم أقل من النصف وتنفذ برأيهم "[١].

وكأنّي بنظر لإمام محمد عبده يستشرف ما تعيشه الان أكثر دول المنطقة العربية التى تطبق أنظمة حكم نيابية، حيث نجد ما ذهب إليه من افتراض من فساد هذه الأنظمة وسوء تطبيق المبادئ الديمقراطية، لإثبات أن الأكثرية لا تستلزم الحقّية والإصابة فى الحكم[٢].

ولكن ما نراه من صحة ما ذهب إليه الإمام من حيث الواقع العملى المشاهد لا يثبت - عندنا - صحة النظرية ذاتها ويبقى صحيحاً أن الأكثرية الحقة تصدر عن شورى أهل الحل والعقد الحقيقيين الذين يقدمون الولاء لأمانة الشورى على الولاء الحزبى، والمصلحة العامة على المصلحة الحزبية وذلك واجب شرعى يأثم من يخرج عليه أو يفرط فيه، فحكمه حكم أداء الشهادة على وجهها ووجوب ذلك على مؤديها، ويؤيد

---

(١) انظر تفسير المنار - جـ٥ - ص ١٥٤ - وما بعدها.

حيث يقول: "هم يقولون: إن مصدر القوانين الأمة - ونحن نقول بذلك فى غير المنصوص فى الكتاب والسنة.. والمنصوص قليل جدا.

وهم يقولون: إن ذلك يعرف بالانتخاب ولهم فيه طرق مختلفة، ونحن لم يقيدنا القرآن الكريم بطريقة مخصوصة. قلنا أن نسلك فى كل زمن ما نراه يؤدى إلى المقصد، ولكنه سمى هؤلاء الذين يمثلون الأمة (أولى الأمر) أى أصحاب الشأن فى الأمة الذين يرجع إليهم فى مصالحها وتطمئن هى باتباعهم، وقد يكونون محصورين فى مركز الحكومة فى بعض الأوقات كما كانوا فى الصدر الأول من الإسلام، فالستة الذين اختارهم عمر للشورى فى انتخاب خلف له كانوا هم أولى الأمر، ولذلك اجتمعت كلمة الأمة بانتخابهم، ولو بايع غيرهم أميراً لم يبايعوه لانشقت العصا وتفرقت الكلمة. وقد يكونون متفرقين فى البلاد فلابد حينئذ من جمعهم ولهم أن يضعوا قانوناً بذلك.

وهم يقولون أن هؤلاء إذا اتفقوا وجب على الحكومة تنفيذ ما يتفقون عليه وعلى الأمة الطاعة، ولهم أن يسقطوا الحكم الذى لا ينفذ قانونهم. ونحن نقول بذلك. وهذا هو الإجماع الحقيقى الذى نعده من أصول شريعتنا.. إلخ".

(٢) يتحقق ذلك تحت سمعنا وبصرنا حين يكون للحزب الحاكم أغلبية مطلقة فى البرلمان - وهى غالباً ما تكون أغلبية مفتعلة جاءت بها انتخابات غير حرة وغير نزيهة فى ظل نظام حكم استبدادى غير شورى أو غير ديمقراطى حقيقى - تناصر الحاكم والحكومة، بدعوى الولاء السياسى أو الالتزام الحزبى، ولو خالف الحق الذى يراه بعض نوابه.

ذلك ما ورد فى صحيح الحديث عن النبى ﷺ : " المستشار مؤتمن "[1] وفى هذا المسلك الذى يحكى عنه الأمام ونجده فى زماننا من مناصرة نواب الحزب الحاكم للحكومة والحاكم فى الحق والباطل ما يعد تضييعاً للأمانة التى أمرنا الله ورسوله بأدائها • لقوله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ [النساء : ٥٨] وفى حديث النبى ﷺ عن أبى هريرة (رضى الله عنه) قال : "بينما النبى ﷺ فى مجلس يحدث القوم جاء أعرابى فقال : متى الساعة؟ قال رسول الله ﷺ : "إذا ضُيعت الأمانة فانتظر الساعة. قال : كيف إضاعتها؟ قال : إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة "[2] أى هلاك الأمة، وهو من العصبية التى نهانا عنها رسول الله ﷺ فى حديثه الذى عرف بها : " أن يعين الرجل قومه على الظلم "[3]، وأن عصبيته فريق من أهل الحل والعقد لحزب ينتمون إليه أو قوة سياسية بعينها يتبعونها، كما نجده من عصبية الأغلبية البرلمانية للحكومة بغير حق أو اعانة على ظلم - مثل الموافقة على سن قوانين استثنائية مقيدة للحريات أو الحقوق السياسية أو توسيع سلطات الحاكم على حساب سلطة الأمة ممثلة فى السلطة التشريعية أو غير ذلك مما هو من نوعه - فإن ذلك يحول دون أداء الأمانة التى يتحمل ممثلو الأمة عبئها على وجهها، ويعتبر من عوائق وظيفة الحسبة على ذوى السلطان وهى - كما سبق أن قلنا - فرض عين عليهم ناطها الناخبون بهم كولاية مستمدة للحسبة فى المجال السياسى.

وأن ما ذهب إليه الإمام فى القضية يصح بالنسبة للأكثرية المفتعلة لا الحقيقية، وإلا فإن أهل الحل والعقد - وهم نواب الأمة وممثلوها الذين اختارتهم بإرادة حرة لم يلحقها تزييف ولا إفساد والذين تثق بهم - "إذا اتفقوا على أمر وجب على الحكومة تنفيذ ما يتفقون عليه، وعلى الأمة الطاعة، ولهم أن يسقطوا الحاكم الذى لا ينفذ قانونهم . . .

---

(١) أخرجه أبو داود وابن ماجه، والدارمى، وابن حبان، وأحمد، والترمذى وهو صحيح على شرط الشيخين - انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة.

أحمد ناصر الدين الألبانى - جـ٤ - ص ١٩٣، ١٩٤.

(٢) انظر كتاب العلم البخارى بحاشية السندى - جـ١ - ص ٢١ - دار صعب•

(٣) رواه ابن ماجه قال : حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة لسنده عن امرأة يقال لها فسيلة. قال : سمعت أبى يقول : سألت النبى (ص) فقلت يا رسول الله أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال : لا ولكن أن يعين الرجل قومه على الظلم. " وروى أبو داود بعض هذا الحديث وهو : "قلت يا رسول الله ما العصبية؟ قال : أن يعين الرجل قومه على ظلم".

وهذا هو الإجماع الحقيقى الذى نعده من أصول شريعتنا [١] ومؤدّى قوله الأخذ بنظام الأكثرية الذى يكشف لنا عما اتفقوا عليه من أمر بعد المشاورة. وتظل القاعدة صحيحة وإن وجدنا من حكام هذا الزمان فى منطقتنا العربية من أوقعوا الإخلال بها، وهزموا أصولها التى أمروا باقامتها ليكون الحكم شورى بين المسلمين وللأمة مشاركة فعلية فيه، حيث أفقدوا الانتخابات صفتها الشرعية بتزييفها، وأبطلوا مقصودها، وهو اختيار الأمّة لمن تثق بهم من أهل الحل والعقد، حتى تزلزلت ثقة الناس بمجالسهم النيابية، كما أسهمت الأحزاب هى الأخرى فيما وقع من إخلال بهذه القاعدة داخل أنظمتها الحزبية وفى ممارستها الانتخابية حين اضطرتها أنظمة الحكم الشمولية إلى مقاومة الإخلال بمثله بطريقة أو أخرى وتحولت الساحة السياسية فى هذه الدول إلى ما يشبه الصراع على السلطة وما يجره من تقدم المصالح الحزبية على المصلحة العامة أو القومية. وعلى الرغم من هذه الإخلالات بالقاعدة فإنها تظل صحيحة فى أساسها، ونقول مع العلامة الماوردى : وليس إذا وقع الإخلال بقاعدة سقط حكمها[٢].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأكثرية التى تصدر عن غير أهل الاختصاص فى موضوع الشورى مظنة عدم الإصابة فى الحكم وعدم اطمئنان الأمة إلى رأيها فربما كان الأكثرون الذين يقرون مسألة مالية أو عسكرية مثلاً ليس فيهم العدد الكافى من العارفين بها[٣]، فيظهر للجمهور خطؤها فتتزلزل ثقته بمجلس الشورى (أو مجلس الأمة)، ويفتح باب الخلاف والتفرق. .

وقد نُهينا فى الكتاب والسنة عن التفرق والتنازع والخلاف الذى يؤدى إلى مثل هذا البلاء. فتبين بهذا حكمة عرض المسائل التى يتنازع فيها أولو الأمر على " جماعة "

---

(١) تفسير المنار للسيد رشيد رضا - جـ٥ - ص ١٥٤.

(٢) الأحكام السلطانية أو الولايات الدينية تأليف أبى الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى "الماوردى" - ص ٣٢٢ - ط١ - ١٩٨٥ - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

(٣) نرى أن تحصر فى أهل الاختصاص فى كل موضوع مطروح للنظر ولاتخاذ قرار فيه وأما من لا معرفة له بموضوع ما فإن الأمانة تقتضى أن يتوقف العضو من أهل الشورى عن إبداء الرأى فيما لا علم له به ولقوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء : ٣٦]، وبحسب الأكثرية والأقلية بين ذوى الاختصاص فيما يبدو من أراء، ليعرف الراجح منها والمرجوح.

يردونها إلى الكتاب والسنة، ويحكمون فيها بقواعدهما . . فإن الأمة ترضى كلها بفضل هذه الجماعة عندما تؤيده بدليله، لقوله تعالى : ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ . . والتنازع من النزع وهو الجذب، لأن كل واحد من المختلفين يجذب الآخر إلى رأيه، أو يجذب حجته من يده ويلقى بها . والمسائل الدينية لا ينبغى أن يكون فيها تفرق ولا خلاف لقوله تعالى : ﴿أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه﴾ [الشورى : ١٣] لأن العمل فيه بالنص، فالكلام إذن عن المسائل العامة التى ينظر فيها أهل الشورى كمسائل الأمن والخوف، فإن العامة لا ينبغى لها الخوض فى ذلك لقوله تعالى : ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء : ٩٣] فبين أن من بين أولى الأمر من أمر بتولى استنباطه واقناع الآخرين به، لما يتوافر لهم أو لفريق منهم من معرفة بقواعد الكتاب والسنة، ومعرفة بموضوع التنازع ذاته معرفة تخصص ودراية[١] .

ويظهر لنا أن اشتمال المجالس التشريعية على "لجان نوعيّة" مختلفة من بين أهل العلم والاختصاص من أعضائها فيه معنى آية الاستنباط المشار إليها، وهى تفيد أمراً بوجوب الرجوع إلى أهل النظر والاختصاص فى المسائل المتنازع فيها، المتعلقة بالمصالح العامة . وقد ورد ذكر السيد رشيد رضا لإجماع أولى الأمر (أهل الحل والعقد) كأصل ثالث من أصول الدين بعد أصلى الكتاب والسنة، ثم جعل من عرض المسائل المتنازع فيها على القواعد والأحكام العامة المعلومة فى الكتاب والسنة كأصل رابع، وسمى القائمين به "جماعة المحكمين فى التنازع"، ويجوز أن تكون طائفة من "جماعة المبينين للأحكام" الذين يعبر عنهم أهل هذا العصر "بالهيئة التشريعية"، وأما الجماعة الأخرى "فجماعة الحاكمين" الذين يطلق عليهم اسم الهيئة التنفيذية[٢] .

---

(١) انظر تفسير االمنار - جـ ٥ - ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) المرجع السابق - ص ١٥٢ .

وانظر منهاج الإسلام فى الحكم محمد أسد - ترجمه إلى العربية/ منصور محمد ماضى - ص ٣٢١ - ٧٢١ .

حيث يقول بعنوان : "التحكيم بين السلطتين التشريعية والتنفيذية" تكلم فيه عما إذا وقع خلاف بين مجلس الشورى والسلطة التنفيذية ويرى أن يعرض موضوع الخلاف على هيئة من المحكمين يمكن لها بعد دراسة المشكلة أن تصدر فيها حكماً بشأن أى من وجهات النظر هى الأقرب إلى روح القرآن والسنة . وهنا تبرز الحاجة إلى إقامة جهاز محايد للتحكيم كأن يكون فى هيئة محكمة عليا تختص بالنظر والفصل فى القضايا الدستورية" وكيفما يكون تشكيل هيئة هذه المحكمة قائماً هو الآخر على مبدأ الشورى فيمكن أن يتولى مجلس الشورى اختيار أعضائها" .

ولا نرى أن رد التنازع فيه إلى قواعد الكتاب والسنة يعارض الأخذ برأى الأكثرية من أهل النظر والاختصاص فى عملية الشورى، والرد إلى قواعدهما وارد فى حق الأفراد والسلطات فى الدولة الإسلامية فالشريعة هى الحاكمة وهو مفهوم الشرعية والمشروعية فى الإسلام، لا حاكماً ولا محكومين فى عامة الناس أو أهل الحل والعقد فيهم.

ولما كانت قرارات مجلس الشورى تدور حول المسائل العامة غير المنصوصة "فمن المتوقع ألا نحظى باتفاق إجماعى عليها، شأنها فى ذلك شأن جميع المجالس التشريعية فى العالم. ولهذا فإن علينا أن نرضى بصدورها بأغلبية الأصوات. ولا بأس فى أن تكون الأغلبية البسيطة حاسمة فى الإجزاء الذى يتناول مسائل عادية، على أنه من الأفضل أن تشترط أغلبية الثلثين فى الأمور ذات الأهمية الخاصة كالتصويت على اقتراع بإسقاط الحكومة.

والواقع أن العقل البشرى لم يستطع حتى الآن أن يبتكر وسيلة يصل بها إلى اتفاق حول الشئون المشتركة للمجتمع خيراً من مبدأ الأخذ برأى الأكثرية ولا شك أنها قد تخطئ ولكن لا شك أيضاً أن الأقلية قد تخطئ كذلك.

ومن أجل هذا حض الرسول ﷺ بقوة فى كثير من المناسبات قائلاً: "**اتبعوا السواد الأعظم و عليكم بالجماعة والعامة**"[1].

---

(١) منهاج الإسلام فى الحكم محمد أسد نقله إلى العربية منصور محمد ماضى - ص ٩٤ - ٩٧ - (دار العلم للملايين) - بيروت.

الفصل الثالث

شروط أهل الحَلّ والعَقد

إن أهل الحل والعقد [1] هم أهل الاختيار والشورى وأهل الحسبة على ذوى السلطان فهم بحكم ما ذكرنا من اختصاصهم من أولى الأمر فى الأمة ويدخل عملهم فى إطار ما يسمى بتعبير الفقهاء "السياسة الشرعية" ومعنى السياسة هو كما قال ابن عقيل: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحى.. فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذى قامت به الأرض والسموات. فإن ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه..، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهى من الدين، ليست مخالفة له[2].

وأن ما ذكره الفقهاء عن شروط أهل الحل والعقد هو من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، تختلف باختلاف الأزمنة، وإن ظنها من ظنها شرائع عامة لازمة

---

(١) انظر نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى ظافر القاسمى - ط٢ - ص ٢٣٢ وما بعدها - دار النفائس - بيروت.

حيث قال: "أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار ترتيب دستورى إسلامى ابتكره علماء السياسة الشرعية المسلمون ولم أجد عليه نصا صريحاً لا فى القرآن ولا فى السنة، ومن استدل عليه بنص أو بما يشبه النص فإنما كان ذلك على سبيل التوسيع والتأويل".

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأمة إذا رأت أن يكون اختيارها للإمام بطريق مباشر أى بمعرفة جماهير المسلمين - وهذا حقها شرعاً وعقلاً - ولم تسند اختياره إلى "أهل الحل والعقد" فيها أى إلى نوابها نزعت عنهم آنذاك - بطبيعة الحال - صفة "أهل الاختيار". والأمة غير مطالبة أولاً وأخيراً إلا بقاعدة توسيد الأمة إلى أهله، وأن يتم الاختيار بالشورى، وأن يتحقق الاختيار ونصب الحاكم عن رضا وإرادة حرة، بأى طريق أو نظام تراه محققاً للمصلحة العامة وملائماً لظروفها، طالما لا مصادمة فيه لأصل من أصول الإسلام الثابتة.

(٢) انظر "الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية" - للإمام ابن قيم الجوزية.
تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى - ص ١٣، ١٤ - دار الكتب العلمية - بيروت.

للأمة إلى يوم القيامة، وهى ليست كذلك، فهى من الفقه الذى يتجدد بتغير الأحوال والأزمان، وليست من الدين ولا أصوله التى لا تتغير. وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام وهو مقام ضنك ومعترك صعب[1] ولا معدى للباحث فى موضوعنا عن ولوجه والله المستعان.

فقـــه الشـــروط :

شغل الفقهاء الأقدمون أنفسهم بتحديد شروط من يستحق الأمانة، وشروط أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار، وشروط المحتسب، وذهبوا فى ذلك أكثر من مذهب، واختلفوا فى تحديد هذه الشروط فيما بينهم، فكان منها ما هو محل اتفاق عند البعض وما هو محل اختلاف كذلك. وبسبب هذا الإهتمام بشأن ما يجب اعتباره من هذه الشروط فيما ذكرنا راجع إلى نظرهم إلى أن الولاية أمانة يجب على أهلها أداؤها على وجهها حتى تحقق مقصودها "وقد دلت سنة رسول الله ﷺ على أن الولاية أمانة يجب أداؤها مثل قوله لأبى ذر (رضى الله عنه) فى الإمارة: "**إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذى عليه منها**"[2]، وقوله: "**إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة. قيل يارسول الله. وما إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة**"[3]، وقوله ﷺ: "**ما من راع يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لها إلا حرم الله عليه رائحة الجنة**"[4] ولا غرو أن يكون تحرى الفقهاء للشروط بحق من ذكرنا محل تدقيق فهم من أولى الأمر، "وأولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس.. وأن ولاية أمر المسلمين من أعظم الواجبات فى الدين، بل لا قيام للدين إلا بها.. فالواجب على المسلم أن يجتهد فى ذلك بحسب وسعه، فمن ولى ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من الواجبات، واجتنب ما يمكنه من المحرمات، لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن

---

(١) المرجع السابق - ص ١٣، ١٨.

(٢) رواه مسلم فى صحيحه.

(٣) رواه البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة.

(٤) رواه مسلم فى صحيحه.

تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار . ومن كان عاجزاً عن إقامة الدين بالسلطان والجهاد، ففعل ما يقدر عليه، من النصيحة بقلبه والدعاء للأمة ومحبته الخير وأهله وفعل ما يقدر عليه من الخير لم يكلف بما يعجز عنه "(١).

تلخيص الشروط الواجب توافرها فى أهل الحل والعقد عند الفقهاء :

بداية نرى أن هذه الشروط تتعلق بمن يسمون "بأهل الاختيار" أو "أهل الحل والعقد" أو "أهل الشورى" - فهى مصطلحات متداخلة لجماعة واحدة تعددت وظائفها فى المجتمع الإسلامى فتعددت أوصافها فهم " أهل الحل والعقد" الذين لهم اختصاصهم التشريعى والرقابى أو الاحتسابى على السلطة التنفيذية، وهم "أهل الاختيار" الذين يختارون الحاكم عن شورى ثم يقدمونه للأمة لمبايعته، ولا تنعقد الأمانة له إلا ببيعة الناس "وإذا كان الحكم الإسلامى فى أصله شوريا فلابد أن يكون الاختيار شوريا أيضاً (٢) ولا يمكن أن يكون شورى بين جميع أفراد الأمة فيتعين أن يكون شورى بين جماعة تمثل الأمة ويكون رأيها كرأى مجموع أفراد الأمة لعلمهم بالمصالح العامة وغيرتهم عليها، ولما لسائر الأفراد من الثقة بهم والاطمئنان بحكمهم وهم "أهل الحل والعقد"، وإقامة هذه الجماعة- الأمة الخاصة - فرض عين يجب على مكلف أن يشترك فيه مع الآخرين(٣)، وهكذا يظهر لنا تداخل هذه المصطلحات وإنها لجماعة واحدة من أولى الأمر وأن تعددت وظائفها، بل أن من بين أهداف هذه الجماعة من تقيمهم الأمة للحكم فيما يختلف فيه أولو الأمر من ذوى السلطان وأهل الحل والعقد "أهل الشورى" برده إلى الكتاب والسنة عملاً بقوله تعالى ﴿ **فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول ..** ﴾ [النساء : ٥٩] وهم جماعة "المحكمين فى التنازع".

---

(١) السياسية الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية - ص ١٨٢، ١٩٠.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية - الإمام محمد أبو زهرة - ص ٨٥.

(٣) انظر تفسير المنار للسيد رشيد رضا - جـ٤ - ص ٣١.
حيث يقول: "قال الأستاذ الإمام فى تفسير قوله تعالى ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾ [آل عمران : ١٠٤] فأفراد الأمة مكلفون "بمقتضى الوجه الثانى من التفسير" - أن يختاروا أمة منهم تقوم بهذا العمل لأجل أن تتقنه وتقدر على تنفيذه".

ومن جملة هذا الذى بيناه يتضح لنا أساس ما ذهب إليه الفقهاء من شروط رأوا وجوب اعتبارها فى هذه الجماعة التى تناولوها بأكثر من وصف، وإن كان لكل وصف منها خصوصيته فى تقنين هذه الشروط حسب الاختصاصات التى تلحق بكل وصف. ولذلك كانت هذه الشروط التى يذكرونها شروط مرنة غير محددة[١].

قال الفراء: "أما أهل الاختيار فيعتبر فيهم ثلاثة شروط: أحدها - العدالة. والثانى - العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة. والثالث - أن يكون من "أهل الرأى والتدبير المؤدى إلى اختيار من هو للإمامة أصلح"[٢].

ومن السهل للباحث أن يكتشف العلاقة بين صفة أهل الحل والعقد الغالبة وبين نظرة الفقيه إلى الشروط المعتبرة فيهم، ومن ذلك أن ما استقر عند فقهائنا الأقدمين من أن الأمانة تنعقد باختيار أهل الحل والعقد كما قال الماوردى: والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما - باختيار أهل الحل والعقد والثانى بعهد الإمام من قبل . . فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته . .[٣] فإن الغالب على وصفهم من ينطبق عليهم أوصاف الفقهاء الذين يمتازون بالحصانة وعمق الدراية والإخلاص لدين الله عز وجل . . وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم المجتهدين[٤]، "وإذن فإن كلمة أهل الحل والعقد تدور على ألسنة الفقهاء، ومكانها الأول فى أبحاثهم بحث الإمامة الكبرى، كما تدور

---

(١) مبادئ نظام الحكم فى الإسلام د. عبد الحميد متولى - ص ٢٠٢ - ط ٤.

(٢) الأحكام السلطانية للقاضى أبى يعلى محمد بن الحسين الفراء - تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى - ص١٩ - دار الكتب العلمية - بيروت.

وانظر الأحكام السلطانية والولايات الدينية - تأليف أبى الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى "الماوردى" - ص ٦ - دار الكتب العلمية - بيروت.

والعبارتان عندهما - الماوردى والفراء - متقاربتان تماماً.

(٣) الحكام السلطانية للماوردى - ص ٧، ٨.

(٤) انظر تفسير المنار - جـ٥ - ص ١٦٥ وما بعدها حيث يقول "إن أهل الحل والعقد ينظرون فى الأمور الدنيوية والمسائل العامة، أما المجتهدون فيرجع إليهم فى المسائل المتنازع فيها، لأن حكمها غير منصوص عليه فى الكتاب والسنة، فيردها المجتهدون إلى القواعد العامة كالتيسر ورفع الحرج عن الأمة، وكمنع الضرر والضرار وكون المحظور لذاته يباح للضرورة، والمحظور لسد الذريعة يباح للحاجة".

على ألسنة الأصوليين ومكانها الأول فى أبحاثهم هو باب الإجماع[1] فمن الواضح فى اعتبار شروط أهل الحل والعقد كون أبرز اختصاصاتهم : مبايعة من يرون أهليته للإمامة ، والاجتهاد فى الأحكام للوصول فيه إلى مرتبة الإجماع . ونحن نرى أن الاختصاص الأول يتطلب توافر شرط الرأى والحكمة بالدرجة الأولى بينما يتطلب الاختصاص الثانى أن يكون شرط العلم بالشريعة ومصالح الناس من الكفاية بحيث يسلكهم فى جماعة المجتهدين فى اصطلاح الأصوليين أى أن مرتبة أهل الحل والعقد[2] يمكن أن ينظر إليها كوظيفة تشريعية " تقتضى المعرفة بأحكام الفتوى واستنباط الأحكام فى المسال العامة كمسائل الأمن والخوف[3] ويمكن أن ينظر إليها كوظيفة " سياسية " تقتضى أن يكونوا من أهل العقل والرأى والنظر فى الحاجات والمصالح العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية باعتبارهم أهل الشورى الذين إذا اجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع فطاعتهم واجبة ويجب على الحكام الحكم بما يقررونه وتنفيذه . ويمكن أن ينظر إليها كوظيفة احتسابية على ذوى السلطان تقتضى من الشروط ما يتطلب منها لوالى الحسبة من علم بموضوع الاحتساب المناط بهم كفرض عين ، فيكون عليهم البحث عن منكرات ذوى السلطان الظاهرة ومحلها الاعتداء على حق من حقوق الله أو الحقوق المشتركة التى يكون حق الله فيها غالباً ، بقصد منعه . والبحث عما ترك من المعروف الظاهر ليأمروا باقامته ، سواء ما تعلق منه بأمور الدين أو أمور الدنيا ، كما يكون عليهم رفع دعاوى الحسبة لمنع

---

(١) نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى - ظافر القاسمى - ص ٢٣٧ .

(٢) انظر النظريات السياسية الإسلامية - د. محمد ضياء الدين الريس - ص ٢٣٥ - ط ٧ - دار التراث .
حيث يقول : "ويستنتج من هذه الشروط ومن كلام الفقهاء فى الموضوع أن الهيئة التى يتحدث عنها فى باب "الإمامة" ، هى غير التى تلك تذكر فى كتب "علم الأصول" وإن كانت كل منهما تسمى "أهل الحل والعقد" . . فهم ليسوا فى عرف الأصوليين إلا "المجتهدين" . ففى أبحاث الشريعة الإسلامية يوجد إذن مكانان لهيئتين ، مختلفة إحداهما عن الأخرى . وإن كانت كل منهما تسمى "أهل الحل والعقد" ومدلول الأولى - ويمكن أن نسميها الهيئة السياسية " - ويزيدون عليها" وقد أخذنا بهذا النظر كما أخذ به فقهاء إثبات كالإمام محمد عبده والسيد رشيد رضا والشهيد حسن البنا فيمن رجعنا إليهم فى الموضوع وبسطنا الكلام فيه .

(٣) انظر أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية - ص ٩ .
حيث يقول "إن منهم "فقهاء الإسلام" ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام ، الذين خصوا باستنباط الأحكام ، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام" .

أى اعتداء يقع من ذوى السلطان على حقوق الأفراد أو حرياتهم، وواجب عزل الحاكم عند وجوب ذلك[1].

وفى الجملة يمكن القول بأن "أهل الحل والعقد هم المطالبون بجميع مصالح الأمة العامة . . وهم الذين يمثلون سلطة الأمة . . . والذين تثق بهم فى الأقوال والأعمال والمصالح التى بها قيام حياتها، وتتبعهم فيما يقررونه بشأن الدينى والدنيوى منها، وهذا أمر من ضروريات الاجتماع فى جميع شعوب البشر تتوقف عليه الحياة الاجتماعية المنظمة . . ، وإذا صلحت هذه الفئة من الأمة صلح حالها وحال حكامها، وإذا فسدت فسدا. ولذلك كان من مقتضى الإصلاح الإسلامى أن يكون أهل الحل والعقد فى الإسلام من أهل العلم الاستقلالى بشريعة الأمة ومصالحها السياسية والاجتماعية والقضائية والإدارية والمالية، ومن أهل العدالة والرأى والحكمة وهم قلما يوجدون إلا فى الأمم الحرة[2].

كما يجدر التنبيه إلى أن مسألة الشروط التى تكلم عنها فقهاء المسلمين ورأوا وجوب توافرها فى أهل الحل والعقد أو أهل الشورى أو أهل الاختيار "ليست فى جوهرها مسألة دينية[3] إنما هى من المسائل الداخلة فى باب السياسة الشرعية المتروكة للاجتهاد بحسب تغير الظروف والأزمان يحكمها مقصود الشريعة الذى هو تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع[4].

شـرط العدالـة :

"أفردناه بالذكر هنا لأن هذا الشرط - أى العدالة - معتبر فى كل ولاية كما نص على ذلك الفقهاء - الولاية معناها الحكم، فعلماء الشريعة الإسلامية لا يجيزون أن

---

(١) انظر الخلافة للشيخ محمد رشيد رضا - ص ٢٢، ٤٩ - الزهراء للإعلام العربى - حيث يقول فى تلخيص التحقيق فى هذه المسألة ونصوص التحقيق فيها : "إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل، وإزالة سلطانهم الجائر".

(٢) الخلافة للشيخ محمد رشيد رضا - مرجع سابق - ص ٦٦.

(٣) مبادئ نظام الحكم فى الإسلام - د. عبد الحميد متولى - ص ٢٠٣ - ط ٤.

(٤) السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية - ابن تيمية - ص ٦٣.

يلى أحد حكماً إلا إذا كان عدلاً، أى متصفاً "بالعدالة" : أى الأخلاق الفاضلة فإن لم يكن كذلك لاتصح ولايته ولا تجوز شهادته، وعلى حد تعبيرهم "لم يسمع لهم قول. ولم ينفذ لهم حكم [1]، وعرفها الرضى فى مبسوطه [2]: "هى الاستقامة وليس لكمالها نهاية فإنه يعتبر منه القدر الممكن، وهو إزوراره عما يعتقده حراماً فى دينه" أو "أن يكون المرء مجتنباً للكبائر ولا يكون مصرا على الصغائر ويكون صلاحه أكثر من فساده وصوابه أكثر من خطئه" كما نقله الزيلعى [3] عن أبى يوسف أو "هى اجتناب الكبائر والإصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة، كما يقول ابن نجيم [4]. وهذا الشرط يقابله ما تشترطه القوانين الحديثة فى المرشحين لعضوية المجالس التشريعية، وترتب على فقدانه إسقاط العضوية. وقد خلا القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ فى شأن مجلس الشعب (المكملة لدستور جمهورية مصر العربية لسنة ١٩٧٢) من اشتراط العدالة (أو ما فى معناها) ضمن الشروط التى وردت فى المادة الخامسة فيمن يرشح

---

(١) الأحكام السلطانية للإمام الماوردى - ص ٨٤.

حيث يقول : "العدالة وهى معتبرة فى كل ولاية والعدالة : أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً من المحارم، متوقيا المآثم، بعيداً من الريب، مأموناً فى الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله فى دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه فهى العدالة التى تجوز بها شهادته وتصح معها ولايته، وإن انخرم منها وصف منع من الشهادة والولاية فلم يسمع له قوله ولم ينفذ له حكم"

مشار إليه فى النظريات السياسية الإسلاميةد. محمد ضياء الدين الريس - ص ٢٩٣ - ط٧.

وانظر مقدمة ابن خلدون - ص ١٩٣.

حيث يقول : "ولا خلاف فى انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها".

(٢) المبسوط للرضى - جـ١٦ - ص ١١٣.

(٣) تبيين الحقائق للزيلعى - جـ٤ - ص ٢٢٥.

البحر لابن نجيم - ص ١٠٠ مشار إليه فى "الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية" للشيخ الدكتور محمد مصطفى شلبى - ص ١٠٣ - الدار الجامعية للطباعة والنشر - بيروت.

حيث يقول : "ومع اختلافهم فى تعريفها فقد اتفقوا على أنها تسقط بفعل ما يخل بالمروءة - وهى عند ابن نجيم فى الموضوع السابق "المروءة هى ألا يأتى الإنسان ما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل. فترك المروءة أو فعل ما يخل بها مسقط للعدالة. وهو أمر يشين الإنسان ويدل على حقارة نفسه عند أهل الفضل من الناس وما يخل المروءة قد يكون أمراً ثابتاً لا يتبدل وقد يكون أمراً متغيراً يختلف باختلاف الأزمان والبيئات كتعاطى الحرف الدنيئة. . وما شاكل ذلك، ففى هذا النوع المتغير يرجع إلى العرف ليبين منه ما يخل بالمروءة المسقط للعدالة الذى ترد به الشهادة ونجد أن مما يسقط عدالة أهل الحل والعقد أن تحوط أحدهم قرائن وشبهات ذاع أمرها بين مخالطية من الناس أو أهل بلده أو ما هو أوسع دائرة من ذلك عن أنه ممن يتجرون بالمخدرات، يغشون مواطن السوء ويسلكون مسالك الشبهات، أو يتهمون بالتجسس (التخابر) لصالح دولة أخرى كالتخابر مع إسرائيل أو غيرها.

لعضوية مجلس الشعب [١] فى حين نصت م ٩٦ من الدستور ما يفيد إسقاط العضوية بفقدان هذا الشرط وعبرت عنه "بفقد الثقة والاعتبار" [٢] وقد نبهت محكمة جنايات القاهرة فى حيثيات حكم لها صدر فى ٦ يونيو ١٩٩١ فى القضيّة المذكورة فى هامش الصفحة فيما نحن بصدده : " أنه لا يفوت المحكمة فى النهاية أن تنوه إلى أنه قد بات حريّا و مجدياً إضافة تعديل إلى قانون مجلس الشعب رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ بأن يضاف إلى الشروط الواجب توافرها فى المرشح (لعضوية المجالس النيابية) شرط أن يكون محمود السيرة حسن السمعة . . وتلافياً لما قد يوجه إليهم بعد فوزهم فى الانتخابات من اتهامات، وحفاظاً على كرامة المجلس ومكانته التى أولاها الشعب لأعضائه كى يؤدوا رسالتهم الرفيعة ويضطلعون بالإنابة الموكولة إليهم، ومن ثم يصان للمجلس دوره الفاعل فى الرقابة والتشريع بحسبانه سلطة عليا من سلطات الدولة التى يتعين أن تحاط بسياج منيع ضد من يحاول النيل منها. وإن كان الدستور قد كفل للمواطنين حرية

---

(١) جاء فى حيثيات حكم محكمة جنايات القاهرة فى قضية النائب عايد سليمان عضو مجلس الشعب - والذى أقام دعوى ضد جريدة الوفد يتهمها فيها بالتشهير به والسب والقذف فى حقه - . "ببراءة المتهمين فى القضية" إشارة إلى ورود كتاب إدارة المخابرات الحربية والاستطلاع بتاريخ ٣/ ٧/ ١٩٧٤ يفيد بأن المذكور عاود نشاطه فى تجارة المخدرات علاوة على تعاونه مع العدو الصهيونى، إضافة إلى تحريات إدارة مكافحة المخدرات بأن المدعى بالحق المدنى يتجر فى المواد المخدرة.

(٢) ومما يجدر التنويه عنه أن الأحزاب السياسية لا تتحرى الدقة فى اختيار أفضل العناصر لديها لتقديمهم كمرشحين لنيل شرف تمثيل الأمة فى المجالس النيابية ويكونون محل ثقة الشعب ويدل على عدم تحريها هذه الدقة الواجبة ترشيح أعضاء لها للبرلمان اتهموا فى قضايا حساسة وصدرت ضدهم أحكام ورفعت عنهم الحصانة بعد أن اتهموا فى قضايا مختلفة ما بين نصب وسرقة واستغلال نفوذ وإهدار للمال العام ويعد ترشيح أمثالهم مخالفاً للمادة الثانية من قانون مباشرة الحقوق السياسية وهى كلها جرائم مخلة بالشرف والأمانة أى مسقطة للعدالة الواجبة. وفى دواليب المحاكم العديد من القضايا التى رفعت ضد مرشحين وصدرت ضدهم فيها أحكام نهائية بدون إيقاف تنفيذ أمثال هؤلاء نوعية فاسدة لمن يتقدم أو يقدمه حزبه لتمثيل الشعب، وتنزع ثقة الشعب فى مجلس أهل الحل والعقد(أهل الشورى والاختيار) وتنزع عنه شرعيته التى هى أساس وكالته عنه فى أداء واجباته وتمتعه بالحصانة. فلا هو يصلح لمهمة التشريع لمصلحة الشعب، ولا لمهمة الرقابة على السلطة التنفيذية وباب التلويح بملفاته القذرة قائم وباب السجن مفتوح. ولا نجد هذه الظاهرة السيئة إلا عند عموم الفساد والاستبداد، وكما قال ابن تيمية فى السياسة الشرعية (ص ٣٤) " فهذا لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين، قدموا فى ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد وكان من يطلب رياسة نفسه، يؤثر تقديم من يقيم رياسته" فوسد الأمر إلى غير أهله وترتب على ذلك ضياع الأمانة وانتظار الساعة أى سوء المصير للحاكم والمحكوم.

الترشيح والانتخابات ، فإن حق الاعتراض على النحو السالف بيانه لا يعتبر قيداً على حرية المواطنين فى الترشيح بل فضلاً عن أنه ضمان لترشيح أفضل العناصر لتلك المناصب ، فإن حرية الفرد لا تربو بأية حال على مصلحة المجتمع " .

ومما تجدر الإشارة إليه فى ما اشتملت عليه حيثيات الحكم فى هذه القضية الشهيرة - غير ما ذكرنا - تأكيدها على مبدأ كفالة " حق النقد " بتبرئتها المتهمين فيها من تهمة التشهير بالنائب (السب والقذف) صاحب الدعوى المرفوعة منه ضدهم(١) .

وهو مما يؤكد أن " الصحافة " هى أحد أهم مفردات " منظومة المحتسبين " الذين يعاونون من يعتبر " والياً للحسبة " على ذوى السلطان فى هذا الزمان ، ممثلاً فى جماعة " أهل الحل والعقد " أى " نواب الأمة " الذين تنتظمهم " الهيئة التشريعية " ، وهى ولاية " مستمدة " من الدستور وانتخاب الشعب لهم ، ليؤدوا " وظيفة الحسبة على ذوى السلطان " كفرض عين .

---

(١) قالت المحكمة فى الحيثيات : " حيث إن حق النقد سبب لإباحة القذف وما إليه ، والدستور ينص صراحة على حرية الرأى والنقد . وهذه الإباحة لا تتطلب أن تكون الوقائع التى نشرتها الجريدة (الوفد) صحيحة فى ذاتها وصحيحة فى نسبتها إلى من أسندت إليه . بل يكفى الاعتقاد بصحتها ، ما دام هذا الاعتقاد مستنداً إلى التحرى الواجب وقائم على أسباب معقولة . . إلخ " .

(٢) جرت الدول المتقدمة على اشتراط برلماناتها حسن السمعة للعضو ضمن نصوص القانون وتخول للبرلمان حق محاسبة الأعضاء وطرد من تثبت ارتكابه أفعالاً مرفوضة حسب قواعد الأخلاق وإن لم تقع تحت طائلة القانون المدنى أو الجنائى ومن أبرزها القانون البرلمانى الأمريكى فالمادة (٥٧) منه تعطى الحق للكونجرس فى تطهير هيئته والتحرى عن أخلاق نوابه وإذا كان الاتهام يمس أخلاق العضو يحال إلى لجنة تحقيق أو تأديب أو لجنة دائمة . . وتقوم اللجنة بالتحقيق وإعداد تقرير متضمن قرارات تغطى القضية . وعند صدور قرار من المجلس بطرد العضو يكون محروماً من كل حقوق العضوية حتى الفصل فيما نسب إليه . وفى الاجتماع المحدد للبرلمان تجرى محاكمة العضو . ويعتد بتقرير اللجنة . والقانون البرلمانى الأمريكى يفرق بين الدليل اللازم للإدانة القضائية والدليل اللازم للإدانة فى البرلمان الذى يكفى فيه القرائن والتحريات المسئولة وسوء السمعة ، ونشير هنا إلى رفض مجلس الشيوخ الأمريكى بأغلبية كبيرة خلال عام ١٩٨٩ اقتراحاً من رئيس الولايات المتحدة بتعيين تاور فى منصب وزير الدفاع ، أثر تردد أنباء عن إدمانه الشراب ، وعن تعدد علاقاته الغرامية . وكان السناتور تاور يشغل منصب رئيس اللجنة العسكرية التابعة لمجلس الشيوخ ، وذلك رغم ما تربطه بالرئيس بوش من صداقة قديمة .
إنهم يأخذون بمبدأ جواز حرمان الإنسان من حقوقه السياسية لمجرد الشبهات والتحريات الأمنية الدقيقة والنزيهة .

شرط العدالة بين السياسية والقضاء :

إن اعتبار توافر شرط العدالة من عدمه مسألة سياسية بمعنى أنه لا وجه للتمسك في شأنها بالمبدأ الدستورى الذى ينص على أن المتهم برئ حتى تثبت إدانته الذى هو أساس لتحقيق العدالة القضائية . أما "العدالة" فى حق أهل الولايات والعمل العام فمعناها ضرورة توافر حسن السمعة والبعد عن الشبهات فيهم[1] فضلاً عما إذا وجدت تقارير رسمية من جهات معينة فى الدولة وقرائن مادية ، تؤكد سقوط شرط العدالة فى حقهم فمن فقدها مدان سياسيا حتى تثبت إدانته قضائيا .

ولا وجه فيها للأخذ بمقوله "المجلس سيد قراره" طالما ظهرت أمارات سقوط العدالة عمَّن يجب توافرها فيه فى مجال الولايات العامة ، أو صدرت أحكام نهائية بإدانة المتهم فى عدالته[1] ، ونرى بهذه المناسبة بطلان القول بأن قرارات محكمة النقض فيما يتعلق بتحقيق الطعون فى صحة العضوية ليست أحكاماً ملزمة وإنما الحكم يكون لمجلس الشعب طبقاً للمادة ٩٣ من الدستور . ونرى أن نص هذه المادة فيه لبس أوجد صداماً شغل فقهاء القانون الدستورى كما شغل الرأى العام الذى شهد بطلان الهيئة التشريعية غير مرة وحل مجلس الشعب خلال أواخر الثمانينيات ، فضلاً عما فيه من تنقص للسلطتين التشريعية والقضائية . ونرى وجوب تعديل هذه المادة لإزالة ما بها من عيب وقصور .

ونرى أن الدعاوى التى ترفع للقضاء بشأن عدم توافر شرط العدالة فى أحد المرشحين لعضوية المجالس النيابية أو فى أحد الأعضاء الذين حصلوا على مقعد برلمانى

---

(١) مقولة " المجلس سيد قراره "فجرها رئيس مجلس الشعب خلال الفترة المشار إليها فى مواجهة تعدد الطعون المقدمة من أصحاب الشأن بعدم صحة عضوية عشرات من أعضائه وحرمان أمثالهم من حقهم المغصوب فى العضوية بسبب ما شاب العملية الانتخابية من مخالفات دستورية وتجاوزات سلطوية ، ونظر القضاء لهذه الطعون وإصداره أحكاما نهائية فيها وكان نص م (٣٩) بما شابه من عيب وقصور هو المظلة التى لجأ إليها صاحب هذه المقولة وأصحاب المصلحة المطعون فى أحقيتهم فى عضوية المجلس وصدرت ضدهم أحكام نهائية وقد تعرضت لنقد شديد من فقهاء القانون ورجال السياسة مما وصمها بسوء السمعة لدى الرأى العام فضلا عن أهل الفقه والسياسة .

رغم عدم توافر عدالتهم تعتبر دعاوى حسبة [١] قضائية لا يشترط فيها شرطا "الصفة" و "المصلحة" - لتعلقها بحق الله أو حق غلب فيها حق الله وهما محلا الاحتساب - أو بالنظام العام فى لغة الفقه المعاصر وهما شرطان فى رفع كل دعوى. ونرى أن تقرير مبدأ مساهمة الشعب فى إقامة "العدالة" حسب نص م ١٧٠ من الدستور، وتقرير ما نصت عليه م ٦٨ من أن "التقاضى حق مصون ومكفول للناس كافة" فإن هذين المبدأين لا يتحققان فى صورة مثالية إلا عن طريق دعاوى الحسبة [٢]، ولما كان من المقرر أنه يجوز للقاضى التصدى للمسائل المتعلقة بالنظام العام من تلقاء نفسه فإن ذلك يؤكد ما ذهبنا إليه بشأن الدعاوى المتعلقة بعدم توافر شرط العدالة لأن هذا الشرط داخل فى هذه المسائل وفيما هو معدود من الحقوق محل الاحتساب وهو ما يطلق عليها اصطلاح "الدعاوى العينية" أو "الموضوعية" وهى دعاوى تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة وإقامة حق الله، والقاعدة العامة هى أن رافع دعوى الحسبة ينتهى دوره برفعها.

فقه اشتراط العدالة فى التصرفات والولايات :

يقول القرافى فى فروقه : قد تقرر فى أصول الفقه أن المصالح إما فى محل الضروريات أو فى محل الحاجيات أو فى محل التتمات وإما مستغنى عنه بالكلية إما لعدم اعتباره وإما لقيام غيره مقامه. والفرق هاهنا مبنى على هذه القاعدة. فإن اشتراط العدالة فى التصرفات مصلحة لحصول الضبط بها وعدم الانضباط مع الفسقة ومن لا يوثق به. فاشتراط العدالة إما فى محل الضرورات كالشهادات فإن الضرورة تدعو لحفظ دماء الناس وأموالهم وأبضاعهم وأعراضهم عن الضياع. فلو قبل فيها قول الفسقة ومن لا يوثق به لضاعت. وكذلك الولايات كالإمامة والقضاء وأمانة الحكم وغير ذلك من الولايات، مما فى معنى هذه، لو فوضت لمن لا يوثق به لحكم بالجور وانتشر الظلم وضاعت المصالح وكثرة المفاسد [٣].

---

(١) نشير هنا إلى أن محكمة جنايات القاهرة بجلسة ٦/٦/٩١ قد طالبت فى حيثيات حكمها بعدم قصر الحق فى الاعتراض على المرشح المنافس وتعميمه على عامة ناخبى الدائرة والجهات التى كلفت بها الدولة التحرى وتقصى الحقائق فيما يتعلق بأمن النظام وسلامة المجتمع. وهو اقتراب من دعوى الحسبة يستحق التنويه.

(٢) انظر دعاوى الحسبة للدكتور حسن اللبيدى - ص ١٦٤.
مركز الطباعة والنشر بأسيوط.

(٣) الفروق للإمام القرافى - جـ٤ - ص ٣٤ - عالم الكتب - بيروت.

شروط أهل الحل والعقد فى الدستور المصرى :

جاء فى المادة (٨٨) من دستور سنة ١٩٧١ : " يحدد القانون الشروط الواجب توافرها فى أعضاء مجلس الشعب " ثم بينت المادة أحكام الانتخاب والاستفتاء، ثم نصت على ضمانات الوصول إليهم بإرادة شعبية لا يلحقها شبهة تزييف أو عبث حتى يكونوا ممثلى الشعب بحق فى المشاركة السياسية الفاعلة كأصل إسلامى دستورى من الأصول التى قررها الإسلام كتاباً وسنة ليقوم عليها نظام الحكم فى الدولة الإسلامية فقالت : "على أن يتم الاقتراع تحت إشراف أعضاء من هيئة قضائية " .

وقد كانت هذه المادة محور جدل واسع بين المعنيين بقضية مباشرة الحقوق السياسية من رجال القانون والسياسة، ومحل ونظر عما إذا كان هناك إخلال بها قد وقع فى الانتخاب يؤدى إلى عدم دستورية مجلس الشعب، أى عدم شرعيته، وإلى حله آخر الأمر. وقد صدرت أحكام قضائية فى انتخابات ٨٤، ٨٧ ، ٩٠ اشتلمت على طعون ولا يزال هناك ما هو منظور أمام القضاء المختص بخصوص دستورية قانون الانتخاب نفسه وغير ذلك من طعون. ويكون بذلك مسلسل الطعون الانتخابية فى دستورية هذا القانون وفى إجراءات الانتخاب، حتى بعد ما أدخل عليه من تعديل مؤخراً، مما يظهر معه بشكل قاطع أنه لا يزال هناك خلط بين الخطأ والصواب وجوانب من العيب والقصور فى المادة (٨٨) . وقد اختلف الفقهاء فى تحديد مقصود الشارع الذى عبر عنه باستخدام لفظ الإشراف حيث أن الدستور لم يحدد إشراف القضاء على الانتخاب إنما قصره على الاقتراع بالنص والاقتراع هو عملية التصويت.

وفضلاً عن إغفال القانون رقم ٨٣ لسنة ١٩٧٢ - مادة ٥ (١) لشرط العدالة ضمن ما أورد من شروط فى الترشيح لعضوية مجلس الشعب، فإن القانون رقم ٣٧ لسنة ٦٥٩١ - مادة ٤٢ (١) خلافاً للمادة ٨٨ من الدستور بخصوص الإشراف القضائى حدّت من هذا الإشراف فجعلته "بقدر الإمكان" حيث جاء فيها "ويعين رؤساء اللجان العامة من بين العاملين فى الدولة أو القطاع العام من المستوى الثانى على الأقل ويختارون بقدر الإمكان من بين أعضاء الهيئات القضائية أو الإدارات القانونية بأجهزة الدولة أو القطاع العام، ويختار أمناء اللجان من بين العاملين فى الدولة أو القطاع العام، ويزيد الوضع سوءا، وتنقصاً من قصد الشارع الذى عبر عنه فى المادة ٨٨ بالإشراف القضائى، أن تكون الصفة الغالبة للقائمين على العملية الانتخابية فى جل

المواقع عناصر حكومية أو من القطاع العام، الأمر الذى لا يوفر الحيدة الواجبة فيها، ويفوت بالتالى تحقيق مقصود الشارع من توفير الضمانات لذلك.

كل هذه ثغرات دستورية وقانونية لزم التنويه عنها لارتباطها الوثيق والمباشر - كما لا يخفى - بموضوع بحثنا من أكثر من جانب، وعلى أكثر من مستوى، ومن ثم يتعين علاجها بتعديل دستورى وقانونى. طالما هناك إجماع من الرأى العام على الوصول إلى الشورى الحقيقية وترسيخ حق الشعب فى أن يشارك فى تقرير مصيره، وهذا أضعف الإيمان، إذ وجه الحق فى ذلك يكون هو صانع هذا المصير. وما أصدق وأخطر كلمة ابن تيمية فى هذا الصدد والتى تردد ذكرها فى سياق هذا البحث لعمق دلالتها غير مرة: أن "الأمة هى الحافظة للشرع" وليس هو الإمام، راداً فى ذلك على الحلى الذى يقول: أنه لابد من إمام معصوم بعد انقطاع الوحى ليحفظ الشرع [1]، فإذا انتكس الوضع فكان سلطان الحاكم فوق سلطة الأمة، ضاع الشرع، واستحكم الاستبداد، وتأله الفرعون، وذل الشعب، واستشرى الخراب وعمت البلوى بعموم الفساد، وقذف بالأمة خارج حدود الجغرافيا وحركة التاريخ، وأسلمها إلى غيبوبة قاتلة، وسلبية ماحقة، ولا يعيدها إلى الوجود مرة أخرى إلا بتحرير إنسانها من الأغلال والآصار التى شلت إرادته وغيبت عقله ودمرت عزيمته، ولن يحرره منها ويخلصه من آثارها إلا هو نفسه بنفسه يوم يغير ما بها من العلل التى طرأت عليها فيغير الله ما آل إليه حاله الأسيف من الوهن والضياع [2].

---

(١) المنتقى لابن تيمية - ص ٤١٥ - ٤١٦.

(٢) لخص القرآن هذه العلل التى تصيب الأمم من داخلها فتذهب ريحها وجعل شفاءها منها لب رسالة الإسلام فى قوله تعالى: ﴿**الذين يتبعون الرسول والنبى الأمى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون**﴾ [الأعراف: ١٥٧] فأثبتت الآية الدواء - والدواء يكشف بطبعه عن الداء - وحصرت الأمر فى ثلاث: أولها - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والحسبة على ذوى السلطان هى فرعها السياسى الدستورى.

وثانيها - مراعاة الحلال والحرام فى كل أمر ديننا ودنيانا "وتحريم الخبائث يندرج فى معنى النهى عن المنكر، كما أن إحلال الطيبات يندرج فى الأمر بالمعروف" (الحسبة فى الاسلام لابن تيمية ص ٨٥)، وهذا هو محل الاحتساب فى موضوعنا، ومثله منع ما يظهر من اعتداء الحاكم على حق من حقوق الله. ثالثها - تحرير عقل الإنسان وإرادته وتمكينه من إعمال ما جاء به الكتاب من مبادئ كلية، وقواعد عامة، وقيم عليا: كمبادئ الحرية واحترام حقوق الإنسان والشورى والمساواة والعدل ومساءلة الحاكم، التى باعمالها تتحقق المصالح وتدرأ المفاسد وذلك مقصود الشارع.

ورحم الله أبا مسلم الخولانى الذى جسد كلمة ابن تيمية هذه كواحد من جماعة أهل الحل والعقد من سلفنا الصالح استوفى شروطها، وفقه دينه، عقيدة وشريعة ونظاماً، وأدرك مسئوليته فى إقامة نظام حكم شورى راشد، وأحسن التعبير عن إرادة الأمة وضميرها. فقد روى أنه أتى معاوية بن أبى سفيان وهو خليفة المسلمين آنذاك، فقام بين السماطين، فقال : السلام عليك "أيها الأجير" . فقال من عنده : قل يا أبا مسلم السلام عليك أيها الأمير. فقال أبو مسلم : السلام عليك أيها الأجير. فقال معاوية : دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يريد : فقال : أعلم أنه ليس من أجير استرعى رعية إلا رب أجره سائله عنها. فإن كان داوى مرضاها، وجبر كسراها، وهنأ (داواها بالقطران) جرباها، وسد أولاها على آخراها، ووضعها فى أنف من الكلأ وصفو من الماء، وفاه أجره، وإن كان لم يداو مرضاها، ولم يهنأ جرباها، ولم يجبر كسراها، ولم يرد أولاها على أخراها، ولم يضعها فى أنف من الكلأ وصفو من الماء لم يؤته أجرها. فانظر أين أنت من ذلك؟ فقال معاوية : يرحمك الله يا أبا مسلم [1]، وورد أيضاً أن معاوية حبس العطاء فقام إليه أبو مسلم الخولانى فقال له : يا معاوية إنه ليس من كدك ولا من كد أبيك ولا من كد أمك.

قال : فغضب معاوية ونزل عن المنبر وقال لهم : مكانكم. وغاب عن أعينهم ساعة، ثم خرج عليهم وقد اغتسل فقال : إن أبا مسلم كلمنى بكلام أغضبنى ، وإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : "**الغضب من الشيطان، والشيطان خلق من النار، وإنما تطفأ النار بالماء، فإذا غضب أحدكم فليغتسل**" [2] وإنى دخلت فاغتسلت وصدق أبو مسلم إنه ليس من كدى ولا من كد أبى، فهلموا إلى عطائكم" [3].

فإن كان أبو مسلم شديداً فى نصحه لأمير المؤمنين وفى إنكاره عليه حبس العطاء عن المسلمين، فقد كان ذلك منه عن شعور بالمسئولة عن منع ما يراه من الحاكم من جور أو هضم لحقوق الناس، كما كان شفقه منه عليه. ولا غرابة فى أن يلقى معاوية هذا

---

(١) انظر الصباح المضىء فى خلافة المستضىء للإمام أبى الفرج على الجوزى - جـ٢ - ص ٣٩ ، ٤٠ ، وإحياء علوم الدين للإمام الغزالى - جـ٢ - ص ٣٣٨ دار إحياء الكتب العربية - عيسى الحلبى - ١٩٥٧.

(٢) رواه أبو نعيم فى الحلية.

(٣) المرجع السابق - ص ٣٤٤.

الهجوم العنيف بصدر رحب، وقد ربوا حكاماً ومحكومين فى مدرسة النبوة على إباء الظلم وعدم السكوت على المنكر كما ربوا على الصبر والنزول على مقتضى الحق والعدل. ولما زلنا نؤكد على أن المعول عليه فى صلاح الحال ليس هو فى أحكام النصوص بقدر ما هو فى يقظة الضمائر وتقوى الله وقوة النفوس، فإن فى توافر هذه العناصر الذاتية ضمان المشاركة السياسة، وترسيخ مبدأ احترام حقوق الإنسان، وفريضة الشورى، وإنقاذ الأمة من السلبية وترك الحبل على الغارب، وهذا هو معنى تغيير ما بالنفوس الذى رتب الله عليه - حسب سننه الثابتة فى العمران البشرى - تغيير ما بنا من وهن وسوء حال، ولا يوجد طريق إلى التغيير غيره.

شرط الذكورة وحقوق المرأة السياسة :

تردد ذكر شرط " الذكورة " فى الولايات فى مباحث الفقهاء الأقدمين والمحدثين، مع اختلاف حول بعضها دون البعض الآخر كما نجده فى ولاية القضاء[1]، ولكن الجمهور على اشتراط الذكورة فى الإمامة الكبرى نزولاً على حكم نص الحديث: " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة "[2] ولنا عود حول فهم هذا الحديث فى مكانة من البحث.

ولما كان مبحثنا فى "أهل الشورى" على وجه الخصوص فإن دائرة البحث فى مشكلة المساواة فى الحقوق[3] السياسية بالنسبة للمرأة فى الإسلام تتحدد بصفة خاصة فى مسألتين : أولاهما - حق المرأة فى الانتخاب. وثانيهما حق المرأة فى الترشيح للمجالس التشريعية.

(١) يرى الإمام الطبرى أن المرأة يجوز لها أن تتولى القضاء وقصرها أبو حنيفة على جواز أن تكون المرأة قاضية فى الأموال.

(٢) رواه البخارى عن أبى بكرة. انظر كتاب المغازى باب : كتاب النبى (ص) إلى كسرى وقيصر، ج٩، ص ١٩٢.

(٣) "يقصد بالحقوق السياسة تلك الحقوق التى يشترك الأفراد بمقتضاها - بطريق مباشر أو غير مباشر - فى شئون الحكم والإدارة، كحق الانتخاب، وحق الاشتراك فى استفتاء شعبى أو حق الترشيح لعضوية الهيئات النيابية أو لرئاسة الدولة وحق التوظف" انظر مبادئ نظام الحكم فى الإسلام. د. عبد الحميد متولى - ط٤ - ص ٤١٦.

والباحث فى موضوع الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام يجد أمامه رأيين مختلفين، استند أصحاب كل منهما إلى أدلة من الكتاب والسنة. أحدهما: يقول بأن الإسلام لا يقر مبدأ مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية. والآخر: يقول بأن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية، وإن رأى فريق من أصحاب هذا الرأى أن المجتمع لدينا لم يتهيأ لمزاولة المرأة لتلك الحقوق فى العصر الحديث. وبذلك تصبح المسألة مسألة اجتماعية تحكمها مقتضيات ظروف البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية واعتبارات أخلاقية وسياسية. ولكنها على أية حال ليست مسألة دينية أو فقهية أو قانونية، وهذا ما نراه.

وتفادياً للإطالة وتحرياً للالتزام - ما أمكن - بإطار البحث رأينا فى بيان وجهة نظرنا فى الموضوع - ونحن مع أصحاب الرأى الثانى - أن نذكر أهم الأدلة التى استند إليها أصحاب الرأى المخالف وأن نبدى ملاحظاتنا بشأنها وأن نبين ضعفها وسبب كوننا رأيناها مرجوحة فلم نأخذ بها. كما رأينا الإدلاء برأينا فى هذا الموضوع مدعماً بأدلتنا على رجحانه من الكتاب والسنة، متضمنة ما استدل به غيرنا فى الموضوع.

أبرز أدلة القائلين بأن الإسلام لا يقر مبدأ مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية ومنها الحق فى الانتخاب والحق فى الترشيح للمجالس التشريعية وعضويتها فيها: ١ - قوله تعالى: ﴿ **الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض** ﴾ [النساء: ٣٤] وأن المجالس النيابية تقوم مقام "القوام" لجميع الدولة لأنها - كما يقولون - هى التى تدير دفة المجالس [(١)] ويقول المودودى "إن القرآن لم يقيد قوامية الرجال على النساء بالبيوت.. وأن قوامية الدولة أخطر شأناً وأكثر مسئولية من قوامية

---

(١) انظر فتوى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر التى نشرت بمجلة رسالة الإسلام السنة الرابعة - العدد الثالث - يوليو ١٩٥٢ وكانت قد صدرت فى عهد وزارة الرئيس محمد نجيب الهلالى، كما نشرت قبلها فتوى لمفتى الديار المصرية. عندما كانت الوزارة بصدد تعديل قانون الانتخاب ومطالبة الحركة النسائية فى مصر بتقرير حق الانتخاب للمرأة ومساواتها بالرجل فيه.

وانظر "نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور لأبى الأعلى المودودى ص ٢٦١ وما بعدها - الدار السعودية للنشر والتوزيع.

البيت، رادا بذلك على القائلين بأن هـذا الحكـم يتعلق بالحيـاة العائليـة لا بسياسة الدولة [١].

وجاء فى فتوى الجامع الأزهر "ساوت الشريعة الإسلامية بين المرأة والرجل فيما يتعلق بالولاية الخاصة والتصرف فى شئونها الخاصة . . . وأن الشريعة الإسلامية لا تقر أن تكون للمرأة عضوية البرلمان لأن هذه العضوية تعد من الولاية العامة، وقد قصرت الشريعة الإسلامية الولاية العامة على الرجال إذا توافرت فيهم شروط معينة.

وأن الشريعة الاسلامية تحرم كذلك على المرأة حق الاشتراك فى الانتخاب، استناداً إلى أن المرأة إنما تهدف من وراء تقرير حق الانتخاب لها إلى الوصول إلى وضع تشريع يقرر لها عضوية البرلمان. فلا يجوز أن يمهد لها سبل الوصول إلى حق الانتخاب، عملاً بالمبدأ المقرر فى الشريعة والقانون "أن وسيلة الشيء تأخذ حكمة [٢].

وملحق بهذا الدليل عند المودودى وغيره قوله تعالى ﴿ **وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى** ﴾ [الأحزاب : ٣٣] أنـه يحدد دائرة أعمال المرأة بهذه الكلمات الصريحة . . وهذا هو التفسير الصحيح للآية [٣] وأورد المودودى أحاديث قال عنها إنها جاءت تعفى المرأة من معالجة ما هو دون السياسة والحكم - وهما خارجان عن دائرة أعمال المرأة - مثل : (الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة إلا أربعة : عبد مملوك أو امرأة أو صبى أو مريض) [٤]، "وعن أم عطية قالت : نهينا عن اتباع الجنائز [٥].

إن ما أمر الله تعالى به نساء النبى ﷺ من آداب فى خطابه لهن، متضمن - فى غير ما اختصهن من أحكام شرعية - سائر النساء، فنساء الأمة تبع لهن فى هذه

---

(١) المرجع السابق - ص ٢٦٣.

(٢) انظر مبادئ نظام الحكم فى الإسلام د. عبد الحميد متولى ط ٤، ص ٤٢١ حيث يقول : "ويجدر بنا هنا أن نوجه الأنظار إلى أنه لا يوجد فى القانون - كما يدعون - مبدأ بهذا الوصف".

(٣) نظرية الإسلام وهديه "للمودودى" - ص ٢٦٤ - حيث يقول "وعسى أن يعود المعترض فيقول : هذا الأمر إنما أمرت به نساء النبى (ص) فنحن نسأله : هل كان نساء النبى (ص) عجز دون سائر النساء لا يدعهن يقمن بالأمور خارج البيت . . . ".

(٤) رواه أبو داود.

(٥) رواه البخارى.

الآداب . وقوله تعالى فيهن ﴿ لستن كأحد من النساء ﴾ معناها لا يلحقهن فى الفضيلة والمنزلة أحد من النساء، وخصوصية منزلتهن لا تعارض عموم الأمر من الشارع بمراعاة الآداب التى أمر بها المؤمنات عامة، وقد ذكر النساء فى القرآن كما يذكر الرجال فى شأن الإيمان وما أعده الله لأهله من مغفرة وأجر عظيم وذلك فى قوله تعالى : ﴿المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات..﴾ [الأحزاب : ٣٥] ومع ذلك فإن الخطاب الذى خوطب به نساء النبى ﷺ يظل له نوع خصوصية يوجبها صريح توجيه الخطاب اليهن : ﴿ يا نساء النبى .. ﴾ [الأحزاب ٣٠ - ٣٤]. تمييزاً له عن خطاب الشارع الجامع لهن ولسائر النساء فى قوله تعالى : ﴿يأيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن..﴾ [الأحزاب : ٥٩].

وفى ضوء هذا النظر فى فقه الآيات المذكورة، نرى أن فى أمره تعالى لنساء النبى ﷺ بملازمة بيوتهن فلا يخرجن لغير حاجة فى قوله تعالى ﴿وقرن فى بيوتكن﴾ خصوصية لهن لا تصلح للاستدلال بها على منع الإسلام المرأة حقوقها السياسية كما ذهب إلى ذلك أصحاب هذا الرأى كالمودودى وغيره [1] ذلك أن هناك نصوصاً فى كتاب الله قطعية الدلالة على مشاركة النساء فى أمور داخلة فى السياسة والحكم، وإضافة إلى ما ورد فى قوله تعالى ﴿وقرن فى بيوتكن﴾ ما تضمنه الحكم من بيان علته على وجه صريح فى قوله تعالى ﴿واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة ..﴾ الأحزاب : ٣٤ قال قتادة وغير واحد : " واذكرن هذه النعمة التى خصصتن بها من بين الناس، أن الوحى ينزل فى بيوتكن دون سائر الناس " [2] فإن قرارهن فى بيت النبوة ما وسعهن ذلك أرجى برواية السنة وتعليمها للناس، كما نقل

---

(١) انظر نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور - أبو الأعلى المودودى - ص ٢٦٤ - ٢٦٥.
حيث يقول بعد أحاديث أوردها، وقوله تعالى ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ أنه يتجلى منها "أن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة . وهذا هو التفسير الصحيح للآية : ﴿وقرن فى بيوتكن﴾ وتفسيرها بعد ذلك هذه الأحاديث التى جاءت تعفى المرأة من معالجة ما هو دون السياسة والحكم من الأمور والواجبات خارج البيت" وذكر الحديثين الآتيين : "الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة إلا أربعة : عبد مملوك أو امرأة أو صبى أو مريض "رواه أبو داود" وعن أم عطية قالت : نهينا عن اتباع الجنائز" رواه البخارى.

(٢) تفسير ابن كثير - جـ٣ - ص ٤٨٦.

منهـا عن أزواج النبى ﷺ ، فى الصحاح والمسانيد ، ما فيه تفسير وبيان شاف لحكمة قوله تعالى : ﴿وقرن فى بيوتكن﴾ ، واختصاصهن بذلك[1] .

٢ ـ قوله ﷺ فى حديث صحيح : " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة "[2] ، وقد تردد ذكره فى أدلة من قالوا بأن الإسلام منع المرأة مساواتها الرجل فى الحقوق السياسية ، إضافة إلى الدليل السابق ـ مقال بعضهم عنهما : " هذان النصان يقطعان بأن المناصب الرئيسة فى الدولة ، رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة لا تفوض إلى النساء . وبناء على ذلك ، مما يخالف النصوص الصريحة أن تنزل النساء تلك المنزلة فى دستور الدولة الاسلامية ، أو أن يترك فيها مجال لذلك ، وارتكاب المخالفة لا يجوز البتة لدولة قد رضيت لنفسها التقيد بإطاعة الله ورسوله[3] .

وأكثر العلماء اقتصر المراد عندهم من الولاية التى نص الحديث عليها بما يفيد حظرها على " الولاية العظمى " أو " الولاية العامة العليا " ومن هؤلاء ابن حزم حيث

---

(١) قال الحافظ بن حجر : قوله تعالى : ﴿وقرن فى بيوتكن﴾ فإنه أمر حقيقى خوطب به أزواج النبى (ص) " ولهذا انظر فتح البارى جـ٨ ـ ص ١٠٨ ، وانظر تحرير المرأة فى عصر الرسالة للأستاذ عبد الحليم أبو شقة ـ جـ٣ ، ص ١٨ حيث يقول فى حكم هذه الآية : " إن الآية الكريمة ـ مع الآيات السابقة واللاحقة ـ موجهة إلى نساء النبى(ص) . ومما يؤكد أن أمر القرار فى البيوت خاص بنساء النبى (ص) أن عمر بن الخطاب ظل يمنعهن من الخروج للحج ، ولم يأذن لهن إلا فى آخر حجة حجها ، وعلى فرض أن الآية مقصود بها عامة المسلمات ، فلننظر فى نصوص السنة ـ وهى المبينة للكتاب ـ لنرى كيف طبق نساء المؤمنين على عهد النبى (ص) الأمر بالقرار فى البيوت ، وكيف لم يمنعهن هذا الأمر من الخروج للمشاركة فى الحياة الاجتماعية وقد أوردنا مئات النصوص من صحيحى البخارى ومسلم ، وهى تؤكد هذه المشاركة فى كثير من المجالات " .

(٢) رواه البخارى وأحمد بن حنبل والنسائى والترمذى . عن أبى بكرة لما بلغ رسول الله(ص) أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال : " الحديث " .

(٣) نظرية الإسلام وهديه أو الأعلى المودودى ـ . ص ٢٦٠ حيث قال أيضاً :
والحقيقة أن المجالس التى هى مجالس الشورى فى عصرنا هذا ، ليست وظيفتها مجرد التشريع وسن القوانين ، بل هى بالفعل تسير دفة السياسة فى الدولة ، فهى تؤلف الوزارات وتحلها ، وتضع خطة الإدارة ، وهى التى تقضى فى أمور المال والاقتصاد ، وبيدها تكون أزمة أمور الحرب والسلم ، بذلك كله لا تقوم هذه المجالس مقام الفقيه والمفتى بل تقوم مقام " القوام " لجميع الدولة . . أمن شك فى أن قوامة الدولة أخطر وأكثر مسئولية من قوامة البيت؟ فهل أنتم تظنون بالله أنه يجعل المرأة قواماً على مجموعة من ملايين البيوت ، ولم يشأ أن يجعلها قواماً داخل بيتها " .

قال : " وجائز أن تلى المرأة الحكم وهو قول أبى حنيفة ، وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه ولى الشفاء ـ امرأة من قومه ـ السوق ، فإن قيل : قد قال رسول الله ﷺ : "لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة " قلنا إنما قال ذلك فى الأمر العام الذى هو الخلافة وبرهان ذلك قوله ﷺ : "المرأة راعية على مال زوجها وهى مسئولة عن رعيتها " . وقد أجاز المالكيون أن تكون وصية ووكيلة ، ولم يأت نص من منعها أن تلى بعض الأمور [1] ، وقال الطبرى : يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق فى كل شئ ، فمن رد قضاء المرأة شبهه بالإمامة الكبرى . . . ، ومن أجاز حكمها فى الأموال فتشبيهاً بجواز شهادتها فى الأموال ، ومن رأى حكمها نافذاً فى كل شئ قال : إن الأصل هو أن كل من يأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى [2] وإذا كانت آراء الفقهاء قد اختلفت حول صلاحية المرأة لمشاركة الرجل فى القيام بشئون السياسة وتدبير أمور الدولة إستناداً إلى أدلة فى الكتاب والسنة فلأنها أدلة ظنية الدلالة تحتمل اختلاف الأفهام ، وهذا أمر وارد شرعاً وعقلاً . ولكن من ذهب منهم إلى زعم نقص أهليتها وعلل به عدم مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسة فى الإسلام ، لا سيما ما بعد منها من الولاية العامة بتأويل ، كما ذهبت فتوى الجامع الأزهر حين رأت اللجنة أن الشريعة الإسلامية لا تقر أن تكون للمرأة عضوية البرلمان كما رأت منعها من حق الانتخاب كذلك لأنه طريق إلى محظور هو عضوية البرلمان . أما قول ابن عابدين : "وأما تقريرها فى نحو وظيفة الإمامة فلا شك فى عدم صحته لعدم أهليتها [3] وهو إنما يقصد أهليتها للخلافة أو الإمارة ، لا مفاد مصطلح "نقص الأهلية " عند الفقهاء لأن أبا حنيفة يجيز توليها القضاء فى بعض الحالات والقضاء ولاية ، ولأن السياق يفيده كذلك ، ولقوله بعد ذلك : "وهو ظاهر المذهب [4] وكما

---

(١) المحلى لابن حزم تحقيق أحمد محمد شاكر ـ جـ ٩ ـ ص ٤٢٩ ، ٤٣٠ وانظر المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى الناعى ـ ص ٣٩ ، ٤٠ ، ١٦٧ حيث يقول : "فنص الحديث كما نفهمه صريح فى منع المرأة من رئاسة الدولة العليا ، ويلحق بها ما كان بمعناها فى خطورة المسئولية . أما سائر الوظائف الأخرى فليس فى الإسلام ما يمنع المرأة من توليتها .

(٢) انظر بداية المجتهد للقاضى ابن رشد ـ جـ ٢ ـ ص ٣٤٤ مشار إليه فى تحرير المرأة فى عصر الرسالة للأستاذ عبد الحليم أبو شعلة ـ جـ١ ـ ص ٣٦٩ .

(٣) حاشية رد المختار لابن عابدين ـ جـ٤ ـ ص ٤٦٧ .

(٤) الطرق الحكمية ابن القيم ـ ص ١٧١ .

يقول الشيخ مصطفى السباعى : "أما سائر الوظائف الأخرى - خلا الولاية العامة العليا - فليس فى الإسلام ما يمنع المرأة من توليها لكمال أهليتها [1] فلزم التنويه .

وما ورد فى الحديث من ذكر لنقصان عقل المرأة عن الرجل إشارة إلى نقص الشهادة التى ورد ذكرها فى قوله تعالى ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ [البقرة : ٢٨٢]، فعلة النقص كما دلت عليها الآية هو تعرض النساء للنسيان فى حالات بيولوجية تخصهن دون الرجال اقتضتها حكمة الله فى الخلق والحياة. ومقطوع علماً ومشاهدة إنها تؤثر على الذاكرة، فضلاً عن أنه - عادة - الاشتغال بالمعاملات المالية والمعاوضات ونحوها، - وهذا أيضاً من مقتضى الفطرة وتوزيع الاختصاص فى الأدوار لعمارة الأرض واستمرارية الحياة فوقها بين الرجال والنساء - وقلنا "عادة" بعدم اطراد عدم اشتغال المرأة بما ذكرنا مما هو من اختصاص الرجل عادة، فمنهن من يشتغلن بها وبغيرها من الأمور العامة، ولكن الأحكام العامة إنما تناط بالأكثر من الأشياء وبالأصل فيها، كما يقرر الأصوليون.

والذى يعنينا هنا هو تقرير أن ضعف الذاكرة الذى طرأ على ذاكرة المرأة وهو عرض وقتى يعرض لأكثر النساء، فتحرز له الشارع لكمال الشرع. ولكنه لا يفيد من قريب أو من بعيد نقصان العقل بمعناه العلمى الوارد فى علم النفس الحديث وإن استخدم دلالة على "الذاكرة"، كما أنه لا يفيد نقصان أهلية المرأة كما ذهب إلى هذا الفهم - الذى لا نرى صحته - من رتبوا عليه حرمان المرأة من حقوقها السياسة و فاتهم ما جاء فى الكتاب والسنة من إثبات حق المرأة فى المشاورة وفى مشاركة الرجال فى التشريع إن توافرت للمرأة شروطه، وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومن ذلك نصحية الحاكم، فالدين النصيحة للرجال والنساء عامة، وما هو أكثر من النصيحة من أساليب وظيفة الحسبة على ذوى السلطان التى هى شعبة من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والوظيفتان : التشريع والحسبة على السلطة التنفيذية هما من عمل "الأمة الخاصة" التى أوجب الله على الأمة العامة - الرجال والنساء - إقامتها ونوطهما بها فى قوله

(١) المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعى - ص ٣٩، ٤٠، ١٦٧ .

تعـالى : ﴿ولتكن منكم أمة يدعـون إلى الخير ويأمرون بالمعـروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران : ١٠٤] وتفصيل ذلك فى موضعه من البحث .

نظرة فى فقه الحديث : " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة " :

إن الحـديث هو من أحـاديث الآحـاد ذات الصيـغـة الظنية وقد ورد فى مناسبة تاريخيـة مـعـينة حين أبـلغ الرسـول ﷺ أن الفرس وكانوا فى حـالة انهـيار سيـاسى وانحلال أخلاقى ، تحكمـهم ملكية استبدادية فاسدة وصراعات على السلطة بلغت بهم حد الاقتتال عليهـا والحرب دائرة بينهـم وبين العرب ـ قد أسندوا أمر قيادتهم ومملكتهم إلى ابنة كسرى تعلقاً بأوهام الوثنية السياسية لا عن رأى ولا شورى . فكان الحديث وصفاً لحال الفرس المتردى وقراءة بصيرة فى سنن قيام الدول وانحلالها [1] فهـذا إخبار عن حال وليس تشريعاً عاما ملزماً ذلك ما يدل عليه فقه الحديث .

فـهناك من القـرائن إذن مـا نجيـز صرفه عن معناه الظاهر أو نصرفه من العـمـوم إلى الخصوص . وإن نصب الإمام يعتبر من أعمال السياسة التى لـم يرد فيها نص قطعى يفيد المنع من نصب امرأة للخلافة إن هى استوفت شرط الخلافة وفضلت فى ذلك عن غيرها ممن يرشحون لهـا فالمطلوب شرعاً توسيد الأمر لأهله وتقديم الأفضل على دونه إلا أن يوجد مـانع شرعى . فـهـو من الأمور المسكوت عنهـا فى أحكام الشريعة فيـعـمل فيـهـا بمقتضى قـاعـدة درء المفـاسد وتحقيق المصالح . والأحكام الشرعية مبنية على الحكمـة ،

---

(١) ذكر المؤرخون ومنهم البلاذرى فى فتوح البلدان الكثير عن أحوال الإمبراطورية الفارسية فى نهـايتهـا ومـا كانـت عليه من فساد وفوضى وجور ، فى عصر كسرى شيرويه وكان جباراً سفاحاً ، سحق أباه ثم قتله . وقتل هو الآخر بعد بضعة أشهر وبمصرعه زادت الفوضى وعمت أنحاء البلاد وبين فترة حكم شيرويه ويزدجرد الذى شهد نهاية الإمبراطورية تعاقب على الحكم نحو ثمانية ملوك خلال أربع أو خمس سنوات وكان من آخرهم امرأتان هما بوران وأزرميدخت ابنتا كسرى أبرور أب شيرويه .

ا سمـع النبى (ﷺ) بتوليتهما وما آلت إليه حالة الإمبراطورية الفارسية من اضطرابات وفوضى وجد فى ذلك دليـلاً على نهايتهـا ، فذكر الحديث ، حيث لم يفلح من سبقـهـمـا من رجال فى تدارك سـوء الحـال واحتواء الفوضى وقد عمتا . . وكان يبلغ النبى (ﷺ) نبأ كتائب الفرس وهى تنهزم أمام هجمات العرب بلا حول ولا قوة .

وفى عهـد أبى بكر هزم قائد المسلمين خالد بن الوليد هرمز قائد جيش فارس فى موقعة السـلاسل وانتهت بذلك أول معركة اشتبك فيها المسلمون مع الفرس وكان النصر حليف المؤمنين وتحققت نبوءة رسول الله (ﷺ) .

ومعللة بما يرجع إلى القاعدة المذكورة آنفاً. ولذلك لم يصح عندنا أنها من السنة التشريعية العامة الملزمة، وإنما هي إخبار جاء في واقعة عين "ولكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين وليس ما به من الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق ولا هو طردي بإطلاق"(1). والخلاف في المسألة - عندنا - هو من الخلاف المتعلق بتحقيق المناط وإدراج الجزئي المعين في نطاق القاعدة الكلية التي تشمله. والأصل في هذا الخلاف أنه من جنس في الفروعيات التي لا يشنع فيها على المخالف، ولا يقدح بها في دينه، ولا في عدالته لارتباطه بالدراية بالواقع أكثر من ارتباطه بالعلم بالشرع، وإنما يتكلم فيه بالحجج العملية. إن آية الأمراء في كتاب الله بينت لنا أصلين مطلوبين في الولاية العظمى لينتظم أمرها - ولا إشارة فيها إلى اشتراط الذكورة ولا في غيرهما - أداء الأمانات إلى أهلها، والعدل في الحكم بين الناس.

وذلك في قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظم به إن الله كان سميعاً بصيراً**﴾ [النساء: 58]، يقول ابن حزم، وهذا متوجه بعمومه إلى الرجل والمرأة(2)، وقال العلماء: نزلت في ولاة الأمور(3).

---

(1) الموافقات للعلامة الشاطبي - جـ 4 - ص 92.

(2) المحلى للإمام ابن حزم - جـ9 - ص 430.

(3) انظر السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية - ص 15، 33، 34.

حيث يقول: و"ركنا الولاية: القوة والأمانة. كما قال تعالى: ﴿**إن خير من استأجرت القوي الأمين**﴾ [القصص 26]. والقوة في كل ولاية بحسبها، والواجب تولية الأمثل فالأمثل، ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل في الناس ما لابد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها. والمهم في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق المقصود، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر" وإذا كانت "المقاصد" محددة في دين الإسلام وفي كل ملة، وتقرها كل فطرة سليمة ويقول بها كل عقل سوي، فإن "الوسائل" غير محددة شرعاً وعقلاً، وإنما هي متروكة لمقاصدها، من درء للمفاسد وجلب للمصالح ودفع للحرج والعسر، وإنما تركت دون تحديد توسعة من الشارع الحكيم على عباده، واكتفاء بما قرر الشارع من مبادئ كلية وقواعد عامة وقيم أخلاقية يرجع إليها ويهتدى بها في صياغة أنظمة الحياة كلها، في الحكم والمال وغيرهما، وفي السياسات التي لا قيام للحياة الإنسانية والعمران البشري بدونهما وإن لم تكن معهودة في صدر الإسلام.

وانظر مبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولي - ص 441 حيث يقول في هذا المعنى: "القول بأن الشرع الإسلامي وضع شروطاً معينة لجزئيات أنظمة الحكم هو قول لا يخدم نظام الحكم كما أنه لا يخدم الشرع الإسلامي، بل يسيء إلى الاثنين معاً، فضلاً عن أنه يتعارض مع خاصيتين من أهم خصائص الشريعة الإسلامية وهما: خاصية المرونة ومراعاة مقتضيات ظروف البيئة أو الصالح العام، وخاصية التيسير ونفي الحرج، ومما هو بين أن الشروط الواجب توافرها في الناخب أو النائب - مثلاً - تعد من ضروب تلك الجزئيات المتغيرة المتطورة بطبيعتها".

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن ما جاء ذكره في الحديث عن حكم تولية المرأة وما فهمه فريق من العلماء من أنه يفيد النهى عن ذلك هو محل نظر. لأن تخريج مناطه عندنا ليس هو تولية المرأة وإنما هو فساد نظام الحكم فيهم وعدم إقامته على أداء الأمانات إلى أهلها وعدم الحكم بالعدل بين الناس، وإسناد أمرهم إلى امرأة ليست أهلاً للإمامة وإنما اختاروها لها ابنة كسرى بعد موته، وهذا هو سبب عدم فلاح القوم المشار إليه في الحديث. ولم يصح عندنا رأى من جعل تولية امرأة هو المناط لأن تحقيقه على هذا الوجه لا يصح لأن كتاب الله قد جاء فيه ما يعارضه، وذلك فيما حكى لنا عن فلاح قوم آخرين ولوا أمرهم امرأة في قصة مملكة سبأ وملكتهم بلقيس في سورة النمل [1]، ومناط فلاحهم صرحت به الآيات فيما ذكرت من انتظام أمرهم على قاعدتى الشورى والعدل وغيرهما مما تقوم به الممالك وتفلح الأقوام. فلا وجه للقول بأن ما جاء في الحديث عن نهى تولية المرأة هو بيان من السنة لما أجمله القرآن، ولا هو تشريع عام، وإنما هو وصف أخبار في واقعة عين. والله أعلم.

٣ـ قول رسول الله ﷺ : "**وما رأيت من ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم من إحداكن، قالت: يا رسول الله وما نقصان العقل والدين؟ قال : أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل، وتمكث الليالى ما تصلى وتفطر فى رمضان، فهذا نقصان الدين**" [2] أما عن نقصان العقل فهو مما يطرأ على الفطرة مؤقتاً نتيجة ظرف عارض مثل دورة الحيض أو مدة النفاس أو بعض فترات الحمل ولذلك عد نقصاً عرضيا نوعياً قصير الأجل [3] ولا تخفى العلة بين الحياة البيولوجية والاجتماعية والعقلية والانفعالية ومن ذلك ضعف الذاكرة عند المرأة أثناء ما أشرنا إليها من خصوصيات ظروفها الطارئة. وكان ذلك هو علة الحكم الشرعى في نقص شهادة المرأة عن الرجل في قوله تعالى ﴿ **واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر**

---

(١) سورة النمل : الآيات من [٢٠ ـ ٤٤].

(٢) رواه البخارى ومسلم.

(٣) انظر تحرير المرأة فى عصر الرسالة ـ الأستاذ عبد الحليم أبو شقة ـ جـ١ ـ ص ٢٧٥ وما بعدها.

إحداهما الأخرى﴾ [البقرة : ٢٨٢][1] ، فبين أن شرط شهادتهن إنما هو لضعف العقل لا ضعف الدين ، فعلم بذلك أن عدل النساء بمنزلة عدل الرجال وإنما عقلها ينقص عنه[2] والراجح عندنا أن كلامهم عن العقل إنما هو عن " الذاكرة " وليس " الإدراك " والتفرقة علمت لنا بعد تقدم المعرفة وما فصله " علم النفس " فى موضوع المقدرات العقلية بنوعها• وقال ابن القيم : " والمرأة العدل كالرجل فى الصدق والأمانة والديانة إلا أنها لما خيف عليها السهو والنسيان قويت بمثلها ، وذلك قد يجعلها أقوى من الرجل الواحد أو مثله " [3] .

وأما نقصان الدين الذى أشار إليه الحديث فهو نقص جزئى محصور فى العبادة كما صوره الحديث وهو مؤقت وليس من كسب المرأة ، وإنما هو بأمر كتبه الله على المرأة لحكمته فى خلقه ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ [الأعراف : ٥٤] وقوله تعالى ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ [الملك : ١٤]، والمهم أن الحديث قاطع الدلالة بأن ما ورد فيه قاصر على نقص النشاط العقلى أو الذاكرة أو نقص افترضه الله على نشاطها العبادى ، وهو نقص عرضى موقوت لا يقدح فى تدينها ولا فى كفاية المرأة العقلية ولا فى عدالتها . وهو ما عبر عنه ابن حزم فى قوله " وليس هذا بموجب نقصان الفضل ، ولا نقصان الدين والعقل فى غير هذين الوجهين فقط ، إذ بالضرورة ندرى أن فى النساء من هن أفضل من كثير من الرجال ، وأتم ديناً وعقلاً . فصح يقيناً أنه أنما عنى ما قد بينه فى الحديث نفسه من الشهادة والحيض فقط . وليس ذلك مما ينقص الفضل " ولا ينقص استعدادها الفطرى للكمال فى المجالات العامة .

---

(١) ورد فى فتح البارى ـ جـ٦ ـ ص ١٩٤ " فأجازوا شهادة النساء مع الرجال . وخص الجمهور ذلك بالديون والأموال ، وقالوا لا تجوز شهادتهن فى الحدود والقصاص ، واختلفوا فى النكاح والطلاق والنسب والولاء ، فمنعها الجمهور ، وأجازها الكوفيون . . واتفقوا على قبول شهادتهن مفردات فيما لا يطلع عليه الرجال : كالحيض والولادة والاستهلال وعيوب النساء ، واختلفوا فى الرضاع " وقال ابن حزم : " ويقبل فى الرضاع وحده امرأة واحدة عدلة أو رجل عدل " المحلى لابن حزم ـ جـ٩ ـ ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ .

(٢) ورد فى الطرق الحكمية لابن القيم ـ ص ١٦١ ، " قال شيخنا ابن تيمية " وذكر ما نقلناه عنه عن طريق ابن القيم .

(٣) الطرق الحكمية لابن القيم ـ ص ١٧١ .

ولعل فيما أوردناه من نظر فى الحديث وفقهه ودلالته ما يصح منه أن نقول بخطأ الاعتراض بالحديث المذكور عند القائلين بأن الإسلام ينبذ مبدأ مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية، وأن الإسلام يمنعنا منها، ومن ذلك حقى الترشيح والانتخاب على افتراض صحة ما ذهب إليه الجمهور من منعها "الولاية العظمى". وهو غير صحيح عندنا من حيث هو وإن جاز من حيث العرف والمصلحة، والفرق بين الاعتبارين واضح وجوهرى، وفيما سقنا من أدلة وما تناولنا به أدلة المعترضين من تمحيص وتعضيد ونقد ما نعده كافياً فى موضوعه.

[٤] الإجماع أو السوابق التاريخية :

ما استدل به القائلون بعدم مساواة المرأة للرجل فى الحقوق السياسية ومنعها من "الولاية العامة" أن السوابق التاريخية وما جرى عليه أمر المسلمين فى صدر الإسلام لم تعرف المرأة داخلة ضمن جماعة أهل الحل والعقد وإن عرفت مشاركتها للرجال فى ابداء الرأى أو مراجعة الخليفة. وعدوا ذلك إجماعاً من قبل الإجماع الذى يعرفه الأصوليون مصدراً للتشريع بعد القرآن والسنة، وهو إجماع أولى الأمر وهم أهل الحل والعقد. وإجماع الأمة حجة، ولما كان لا سبيل إلى اجتماع أفراد الأمة فيحصل المراد ممن يمثلها وهم أولو الأمر، وهو يكون فيما لا نص فيه وهو اتفاق أهل النظر فى المصالح. ولكن أصحاب هذا الرأى يستندون إلى أدلة من الكتاب والسنة يرون فيها سنداً شرعيا يقضى بمنع المرأة من مساواتها للرجل فى الحقوق السياسية سواء حقها فى الانتخاب أو أن تكون عضوة بالبرلمان أو فى الوظائف ذات الصلة بسلطة الحكم كالوزارة ناهيك عن رئاسة الحكومة أو رئاسة الدولة أو على حد تعبير المودودى "هذان النصان يقطعان بأن المناصب الرئيسية فى الدولة رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة - لا تفوض إلى النساء وبناءً على ذلك مما يخالف النصوص الصريحة أن تنزل النساء تلك المنزلة فى دستور الدولة الإسلامية أو أن يترك فيه مجال لذلك وارتكاب تلك المخالفة لا يجوز ألبتة لدولة قد

رضيت لنفسها التقيد بإطاعة الله ورسوله [1] وهو يتهم مخالفيه فى الرأى أنهم "يحملوا الإسلام ما ليس فيه "ويأمرهم" [2] ألا يتقولوا على الإسلام - بغير حجة - ما يرده ألبتة كتاب الله وسنة النبى ﷺ وتاريخ القرون المشهود لها بالخير، وهو مما أيدت لجنة الفتوى بالجامع الأزهر - سبقت الإشارة إليها - وجهة نظرها بالاستناد إلى ما جرى عليه العمل فعلاً فى عهد الرسول ﷺ وعصر الخلفاء الراشدين، إذ لم يثبت - كما تقول الفتيا - أن شيئاً من هذه الولاية العامة قد أسند إلى امرأة، فى حين أنه كان هنالك فى الصدر الأول من الإسلام مثقفات فُضْليات وفيهن من يفضل الكثير من رجال المسلمن كأمهات المؤمنين "زوجات الرسول" [3].

وملاحظاتنا على هذا الذى عده أصحاب هذا الرأى دليلاً على دعواهم من السوابق التاريخية أنها ليست بدليل شرعى على منع المرأة حقوقها السياسية حيث صح عندنا عدم ورود نص قطعى الدلالة من الكتاب أو السنة على هذا المنع، وأن هذه السوابق ليس لها حكم الإجماع عند الأصوليين حيث لم يكن من قبيل "الاجتهاد الذى كانت الاستشارة سبيله وأن مبناه كان استطلاع رأى أولى الأمر وهم أهل المعرفة بالنظر والاجتهاد المعروفين واتفاقهم على الرأى فى المسألة المطروحة، فيما ليس فيه نص. والذى يعتبر مصدراً من مصادر التشريع. ولا هو من قبيل الإجماع الذى يصور بأنه اتفاق جميع الأمة مجتهديها وغير مجتهديها خاصها وعوامها، فليس هو الإجماع الذى يعتبر مصدراً من مصادر التشريع، وانما هو إجماع على العلم مما أجمعت الأمة عليه لثبوته بالتشريع المقطوع به الذى ليس محلاً للنظر والاجتهاد . . وإذا كان من أسس الإجماع اتفاق النظر فى تقدير المصلحة - وهى مما يختلف باختلاف الأزمنة

---

(١) انظر نظرية الإسلام وهديه أبو الأعلى المودودى ص ٢٦١ وما بعدها والنصان المشار إليهما هما ﴿**الرجال قوامون على النساء**﴾ [النساء : ٣٤] و "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" رواه البخارى. ويقول فى تفسير الحديث المذكور أنه التفسير الصحيح للآية ﴿**وقرن فى بيوتكن**﴾، وأنه وغيره من الأحاديث التى جاءت تعفى المرأة من معالجة ما هو دون السياسة والحكم من الأمور والواجبات خارج البيت تفسيرها بعد ذلك.
وذكر حديثين : "الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة إلا أربعة : عبد مملوك أو امرأة أو صبى أو مريض" رواه أبو داود، و عن أم عطية قالت نهينا عن اتباع الجنائز" رواه البخارى.

(٢) المرجع السابق - ص ٢٦٨.

(٣) فتوى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر المنشورة فى إبريل ١٩٥٢، مشار إليه فى "مبادئ نظام الحكم فى الإسلام" د. عبد الحميد متولى - ص ٤٢٠.

والأمكنة والأحوال ـ فإنه يجوز للمجتهدين أنفسهم أو لمن يأتى بعدهم إذا تغير ظروف الإجماع الأول، أن يعيدوا النظر فى المسألة على ضوء الظروف الجديدة. ويكون الاتفاق الثانى إجماعاً منهياً لأثر الإجماع الأول، ويصير هو الحجة التى يجب اتباعها، وإذا وجدت المصلحة فثم شرع الله [1] ، والذى استدلوا به لا هو إجماع أصولى فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة أو فيما فيه نص محتمل وإن كان ـ افتراضاً فإنه مما يتغير بتغير الظروف وقد تغيرت عما كانت عليه منذ قرون بغير خلاف، ولا هو إجماع على العلم بما أجمعت الأمة عليه لثبوته بالتشريع المقطوع به الذى ليس محلا للنظر والاجتهاد وهو ما لا يحتاج إلى بيان. ومن المؤلفين المعاصرين الذين قالوا بأن من حق المرأة فى الشريعة الإسلامية أن تتولى جميع أعمال الدولة الأستاذ محمد عزة دروزة وقد عرض لمسألة الاستدلال بالسوابق بالتفنيد فى قوله "وإذا كانت المرأة فى القرون الإسلامية الأولى لم تشرك فى شئون الدولة بمقياس واسع فمرد هذا إلى طبيعة الحياة الاجتماعية، وليس من شأنه أن يعطل الأحكام القرآنية لأن كتاب الله وسنة رسوله الثابتة هما منبع الشريعة والأحكام الإسلامية لمختلف العصور والبيئات [2] ، والمسألة ـ كما يقول الدكتور عبد الحميد متولى بحق ـ "مسألة اجتماعية أخلاقية سياسية لا مسألة دينية، وهذا يؤدى بنا إلى وضع المسألة وضعها الصحيح [3]، فيجب أن يلتمس حلها على ضوء

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة ـ الإمام محمود شلتوت ـ ط ١٦ ـ ص ٥٤٤، ٥٤٦.

وانظر نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى ـ الحياة الدستورية ـ ظافر القاسمى (دار النفائس) ص ٣٤١.

حيث يقول "إن الفقهاء لم يجدوا نصا فى القرآن يمنع المرأة الإمامة العظمى ولهذا التمسوا الدليل فى السنة وهى كلها نصوص ظنية الدلالة فى موضوع الإمامة العظمى ومنعها هى والحقوق السياسية فى حق المرأة. كما بيناه فى موضعه.

والناظر فى الأحاديث التى استدل بها على المنع يجد أنها أخبار آحاد فى قضية واحدة لا ينتظم منها استقراء قطعى والظنيات لا تعارض القطعيات، من مثل قوله تعالى **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾** [التوبة : ١٧] ففيها فرض الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على النساء والرجال، والحسبة على ذوى السلطان شعبة من هذه الفريضة وهى معدودة من العمل السياسى المتمثل فى مراجعة الحاكم والإنكار عليه، وهى من حقوق الله التى لا خيرة فيها للمكلف، والدلائل على أنها غير ساقطة.

(٢) الدستور القرآنى للأستاذ محمد عزة دروزة ـ ص ٧٨ ـ وما بعدها.

مشار إليه فى نظام الحكم فى الشريعة الإسلامية والتاريخ الإسلامى ـ ظافر القاسمى ـ ص ٣٤٣.

(٣) مبادئ نظام الحكم ـ ص ٤٥٢، ٤٦٢.

ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتيار الرأى العام السائد فى زمان ما ومكان ما ومبادئ العدالة والإنصاف، مع وجوب مراعاة الآداب العامة التى قررها الإسلام فى مجتمعاته والتى تحكم حركة الحياة فيها فى جميع مجالاتها وتنظّم ضوابط اشتراك المرأة المسلمة فى الحياة الاجتماعية، ومنها ما هو آداب مشتركة بين الرجال والنساء ومنها ما هو خاص بالنساء. وقد قررها الكتاب وبينتها السنة.

بذلك نكون قد انتهينا من مناقشة أهم الأدلة التى استند إليها القائلون بأن الإسلام يمنع المرأة مساواتها بالرجل فى الحقوق السياسية عامة، ومن ذلك عدم تقرير حق المرأة فى "الانتخاب" وعضوية المجالس التشريعية خاصة وتقلد الوزارة فضلاً عن "الولاية العامة"، على اختلاف بين أصحاب هذا الرأى فيما هو محظور من هذه الحقوق وما هو غير محظور فيما يرون بناء على ما قدموا من دليل وعلى ما صح عندهم من فهم له ووجهة نظر فيه.

ومما يعد تلخيصاً لهذه المناقشة وثمرة لها ما سبق الإشارة إليه خلالها من أن المسألة برمتها داخلة فى" قسم "العادات" أو الأمور العادية التى يلتفت فيه إلى المعانى والأصل فيها التعليل والقياس، لا قسم العبادات التى الأصل فيها التعبد والتزام النص، على أنه إذا وجد التعبد فى العبادات لزم اتباع النص"[1] وبذلك فإننا نتفق مع رأى القائلين بأنها ـ فى أغلبها ـ "مسألة اجتماعية أخلاقية سياسية لا مسألة دينية، وهذا يؤدى بنا إلى وضع المسألة وضعها الصحيح"[2].

تحرير أسباب الاختلاف أصوليا:

صح عندنا رجوع أهم أسباب الاختلاف بين العلماء قدامى ومحدثين فى مسألة الحقوق السياسية للمرأة إلى أمرين أساسين.

أحدهما ـ حدوث وقائع مستجدة فى مجال السياسة الشرعية غير منصوص على حكمها ولا يوجد للأولين فى أكثرها اجتهاد، كالانتخابات العامة، والأحزاب السياسية، والهيئات التشريعية، وتولية المرأة مناصب حكومية معدودة فى الولايات العامة كالوزارة أو رئاسة الحكومة، وتقرير دساتير قائمة فى دولنا العربية والإسلامية

---

(١) انظر الموافقات للشاطبى ـ مجـ٢ ـ ص ٣٠٢ ـ ٨١٣.

(٢) مبادئ نظام الحكم فى الإسلام للدكتور عبد الحميد متولى ـ ص ٤٥٢.

لحقوق المرأة السياسية على أساس مساواتها بالرجل فيها، كحق الانتخاب، وحق الترشيح لعضوية المجالس النيابية. ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من قياس وغيرها، وهذا أمر تقتضيه سنة التطور وتغير الظروف، كما يتقضيه شرع الإسلام الذى جرى فيه نهج القرآن فى بيان الأحكام على "قاعدة" تفصيل ما لا يتغير وإجمال ما يتغير "[1]، وتظهر ضرورة الاجتهاد لأن الوقائع فى الوجود لا تنحصر فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، فلابد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعى، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهومعنى تعطيل التكليف لزوما، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق، فلابد إذن من الاجتهاد فى كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان "[2].

وأما الآخر - فأخطاء أصولية واختلاف فى فهم النصوص وفى وسائل الاستنباط من آيات وأحاديث الأحكام ومن أمثلة ذلك فى موضوعنا:

١ - الخلط أحياناً بين ما هو من السنة تشريع عام لازم فى كل حال، وما هو غير تشريع. فالأول: ما يصدر عن ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة. وثانيهما: ما ليس كذلك وهو ما صدر عن الرسول ﷺ بصفته قاض أو إمام، لأن تصرفه بهما مغاير للرسالة والفتيا لأنهما تبليغ محض واتباع صرف، فتصرفه فى القضاء منشئ وإن كان متبعاً لأمر الله تعالى له بأن ينشئ الأحكام على وفق الحجاج والأسباب. وأما تصرفه بالإمامة . . فتصرف فى السياسة العامة للدولة بما تقتضيه المصلحة بعد أن فوضت إليه . . ولعدم وجود تحديد قاطع لكل نوع، اختلف الأئمة فى بعض تصرفات الرسول وأقواله، من أى قسم هى؟ وكان ذلك أحد الأسباب التى أدت إلى الخلاف فى وجهات النظر بين العلماء فى موضوع حقوق المرأة السياسية فى الإسلام[1].

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة للإمام محمود شلتوت - ص ٤٨٩.
(٢) الموافقات للشاطبى - جـ٤ - ص ١٠٤.
(٣) انظر الإسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الشيخ محمود شلتوت - ص ٤٩٩ وما بعدها.
مصادر التشريع الإسلامى مرنة للشيخ عبد الوهاب خلاف - ص ٤٥٢.
وانظر الفروق للقرافى - جـ١ - (الفرق ٣٦) - ص ٢٠٦ - وما بعدها.
وانظر الفقه بين المثالية والواقعية للأستاذ الدكتور الشيخ محمد مصطفى شلبى - ص ١٤٤ - ١٤٨، تعليل الأكام للمؤلف السابق - ص ٢٨، ٣١٩.

فقد رأى البعض - ونحن منهم - أن الحكم الذى اشتمل عليه حديثه ﷺ "ما **أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة** " حكم مراعى فيه حال الذى تحدث عنهم الحديث ، وظروفهم فى فترة زمنية معينة فدلت القرينة القاطعة على أنه حكم مراعى فيه بيئة خاصة أى فى واقعة عين فهو تشريع زمنى يطبق فى مثل بيئته ، بدليل ما أشرنا إليه آنفا من أن القرآن حكى لنا عن قوم آخرين فى زمن آخر وظروف أخرى أفلحوا وقد ولوا أمرهم امرأة هى بلقيس ملكة سبأ وبين العلة فى فلاح أمرهم - كما دلنا الواقع من تاريخ أهل فارس على علة عدم فلاحهم - وقد خرّجنا عليها المناط - ولم تكن المرأة - من حيث هى أنثى - مناط الحكم وإلا لحصل التعارض والتناقض بين الحكمين وهذا محال ، ودلنا القرآن بذلك على أن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون "[1] . فلابد من النظر فى كون الصنيع محل الحكم صالح أم فاسد ، خير أم شر ، مأمور به أو منهى عنه " . ورآه البعض الآخر أنه حكم تشريعى عام لازم فرتبوا على ذلك قولهم بحظر الرئاسة العليا للدولة فى الإسلام على المرأة . وإن كان لفظ الحديث فيما ذهبوا إليه من حكم النهى جاء غير صريح ، ومعلوم " أن القرآن هو كلية الشريعة وعمدة الملة . . وعلى هذا لابد فى كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها فى القرآن ، فإن وجدت منصوصاً على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك ، وإلا فمراتب النظر فيها متعددة . . "وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم ، فهو أول مرجوع إليه . . والسنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هى بيان للكتاب "[2] . وقد قال تعالى **﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾** [النحل : ٤٤]، وقال تعالى : **﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾** [الحشر : ٧] ، وقال تعالى : **﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾** [النساء : ٥٩] .

٢ - إن دواعى التوقف فى القطع بمقتضى الحديث السابق حتى يعرض على غيره قائمة ، وكون النهى الذى فهم منه ذكر مرة واحدة ، فإن عدم تكراره قط يجعل النص

---

(١) الموافقات للشاطبى - جـ٣ - ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٦ ، ٣٤٦ ، ٣٦٦ ، ٤٣٧ ، ٣٧٥ .

معرض لاحتمالات، ويستوجب النظر " والاستقراء واجب. فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشرع جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد[1].

ولذلك قلنا أن من أسباب هذا الاختلاف، اختلاف وجهات النظر في أحاديث الآحاد في مخارجها ومناطاتها، ومعلوم " أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه. فكتاب الله هو أصل الأصول، ورتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار "[2]، " وأن الأدلة السمعية لا تفيد القطع بآحادها لتوقفها على مقدمات ظنية، وإنما يحصل القطع إذا تكون من مجموعها ما يشبه التواتر "[3]، " وأن كل معنى لا يستقيم مع الأصول الشرعية أو القواعد الفعلية لا يعتمد عليه "[4]، وأن الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، والاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها طائعة أو كارهة[5]، ومن ذلك قول بعضهم بنقصان أهلية المرأة في الشئون العامة والأمور السياسية بسبب فهم نراه غير صحيح لمعنى " القوامة " التي أثبتها الكتاب للرجل على المرأة، " والدرجة " التي جعلها له عليها، في الحديث وقد سبق بيانه، ورتب هذا البعض على ما فهم من هذه النصوص وغيرها بالقول بأن الإسلام يمنع المرأة حق الانتخاب، وحق الترشيح في المجالس النيابية، لما رأى في ذلك من مناقضة لما صح في نظره من معنى النصوص ومراد الشارع منها. ووراء هذا الاختلاف وما وقع فيه بعض العلماء من خطأ في استنباط الحكم أخطاء نعدها من الأصول، نشير إلى أمثلة لها فيما يلي :

١ - غفلة البعض على أن ما يكون من قبيل السياسة الجزئية يتغير حكمه بحسب المصلحة واختلاف الأزمنة فظنها شرائع عامة لازمة للأمة. فاضطربت النتائج ووقع التخليط والغلط[6].

---

(١) الموافقات للشاطبي - جـ٣ - ص ٤٤، ٣٥٥.

(٢) المرجع السابق - جـ٣ - ص ٤٣.

(٣) المرجع السابق - جـ١ - ص ٣٥ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق - جـ١ - ص ٩٩.

(٥) المرجع السابق - جـ٣ - ص ٢٧ وما بعدها.

(٦) انظر الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم - ص ١٨.

٢ ـ الخلط بين ما يعتبر فى صحة الأمور العادية وما يعتبر فى صحة الأمور العبادية . فعلماء الأصول يقرون " أن الأمور العادية إنما يعتبر فى صحتها ألا تكون مناقضة لقصد الشارع ولا يشترط فيها ظهور الموافقة ، لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعانى دون التعبد وهى فى الغالب راجعة إلى مصالح العباد . أما فى العبادات فالعمل فيها راجع إلى العمل على وفق القصد فى وضع الشريعة[1] .

٣ ـ عدم التزام القاعدة الأصولية المقررة التى تقول أن "الأدلة الشرعية إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر ، وإن كل ما كان ظنياً لا يعد من الأصول ، سواء أريد بالأصول الأدلة من الكتاب والسنة أو أريد بها تلك القواعد الكلية ، لابد أن تكون قطعية ، أى يكون لها صفة العموم ، والثبات ، وأن تكون حاكمة لا محكومة " فالأدلة السمعية لا تفيد القطع بآحادها لتوقفها على مقدمات ظنية ، وإنما يحصل القطع إذا تكون من مجموعها ما يشبه التواتر المعنوى . . وإن الظن الراجع أصل قطعى فأعماله ظاهر وعليه أخبار الآحاد فإنها بيان للكتاب "[2] ، ومن أمثلة ذلك أيضاً تخليط وقع بين المجتهدين فى المسألة فى مجال اقتضاء ، الأدلة للأحكام بالنسبة إلى مجاليه ، فلم يميز بعضهم بين ما هو اقتضاء أصلى قبل طروء العوارض وهو الواقع على المحل محرراً عن التوابع ، وبين الاقتضاء التبعى وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والعوارض . فإذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار فى الاستدلال على الدليل المقتضى للحكم الأصلى؟ أم لابد من اعتبار التوابع والإضافات حتى يتقيد دليل الإطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها " وهو ما لم يراع عند من نراه أخطأ فى تخريج المناط فى حديث "لن يفلح

---

(١) انظر الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن القيم ـ ١٨ .

(٢) الموافقات للشاطبى ـ جـ١ ـ ص ٣٢، ٣٥، ٩٩ ـ جـ٣ـ ص١٦ ، ١٨ ، ٢٩ .

حيث يقول فى جـ١ ص ٩٩ "كل أصل شرعى تخلف عن جريانه على مجارى العادات فلم يطرد ولا استقام بحسبها فى العادة فليس بأل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند إليها" وقد ذكرنا أن استدلالهم على ورود الحديث بالنهى عن تولية المرأة الإمامة بإطلاق دون نظر إلى السياق والوقائع واعتبار التوابع والعوارض معارضة ما جاء فى القرآن الكريم عن فلاح قوم بلقيس وبيان مناط ذلك الحكم وضح فى علته الظاهرة وهو مراعاة الشورى والعدل فى حكمها على خلاف ما هو معلوم بيقين الوثنية السياسية ولجور الحكام ، مما مؤداه حسب سنن الله فى الأمم والعمران عدم فلاحهم ولو أسندوا أمرهم إلى رجل وإسناده إلى امرأة من آل كسرى أنكى وأوصل إلى هذه العاقبة التى حدثنا عنها الحديث النبوى الصحيح .

قوم . . " فإنه اقترن بأمر محتاج إلى اعتباره هو فساد الحكم واستبداد الحاكم فى قوم فارس فهذا اقتضاء تبعى لا أصلى، ولكنهم رأوا غير ذلك فجعل الاختلاف فى الحكم[١].

الرأى عندنا فى مسألة الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام :

وأرى قبل الدخول فى الموضوع أهمية التنبيه إلى ثلاثة أمور :

أولهـــا :

أن كلامنا عن الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام يعنى أنها حقوق أقرها الشارع للمرأة فى مجتمعاته التى تتمتع بمقومات وسمات تميزها عن غيرها من المجتمعات، وهيأ لها مناخاً صالحاً للممارسة الفعلية فى الدولة المسلمة، وقيدها بأحكامه وآدابه التى قيد بها المجتمع والدولة فى مختلف جوانب الحياة وأنشطة الإنسان، دينية وسياسية واجتماعية. فالإسلام دين شامل والشريعة كل لا يتجزأ، بمعنى أنه حين قرر الإسلام للمرأة ما قرره من الحقوق السياسية ومنها المشاركة فى الأمور العامة، قرر إقامة الحكم فى الدولة المسلمة على قاعدة الشورى ومبدأ المساواة فى الحقوق والواجبات لكل مواطنى دولته، ومبدأ مساءلة الحاكم، ومبدأ العدل، وغير ذلك من المبادئ الأساسيةالتى جعلها الإسلام أصولاً ثابتة فى نظام الحكم فى الإسلام، ولذلك وصفت شريعة الإسلام "بأنها موضوعة لصالح العباد على الإطلاق والعموم" [٢] فهى ليست حقوقاً نظرية ولكنها وظائف اجتماعية عملية. والنواميس كلها تقرر أن كل حق يقابله واجب لذلك اشتهر عند علماء الشريعة تعريف الدين بأنه : "وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم إلى ما فيه الصلاح فى الحال والمآل" [٣].

---

(١) انظر الموافقات للشاطبى - جـ٣ - ٧٨، ٨١ - ٧٥.

حيث يقول : "لتعيين المناط مواضع، منها الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام، كما إذا نزلت آية أو جاء حديث عن سبب فإن الدليل يأتى بحسبه وعلى وفاق البيان التمام فيه فيكون اقتضاء تبعياً ويكون الحكم مقصوراً عليه بحس هذه العوارض، ومنها أن يتوهم بعض المناطات داخلاً فى حكم أو خارجاً عنه ولا يكون كذلك فى الحكم، ومنها أن يقع اللفظ المخاطب به مجملاً بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء فيفتقر المكلف عند العمل به إلى بيانه، فهذه المواضع وأشباهها مما يقتضى تعيين المناط لابد فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة فلابد من اعتبار الواقع".

(٢) الموافقات للشاطبى - جـ٢ - ص ٣٣١.

(٣) الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية للدكتور الشيخ محمد مصطفى شلبى - ص ٥١.

وثانيها :

النصوص القطعية التى وردت فى الكتاب والنصوص التى وردت فى السنة عن حقوق المرأة وواجباتها يفسر بعضها بعضاً، ويكمل بعضها بعضاً، وهى ومقاصدها بدورها لا تفهم على وجهها الذى أراده الشارع منها إلا فى هدى أصول الشريعة ومقاصدها وفقه الكتاب والسنة . ومثال ذلك معنى الدرجة التى جعلها القرآن للرجال على النساء بقوله ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ [البقرة ٢٢٨]، فإنها مسبوقة فى الآية نفسها بقوله تعالى ﴿ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف﴾ التى هى كما يقول صاحب تفسير المنار "كلمة جليلة جدا جمعت على إيجازها ما لا يؤدى بالتفصيل إلا فى سفر كبير فهى قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل فى جميع الحقوق إلا أمراً واحداً عبر عنه بقوله : ﴿وللرجال عليهن درجة ﴾ فهو يوجب على المرأة شيئاً ويوجب عى الرجل أشياء، ذلك أن هذه الدرجة هى درجة السياسة والقيام على المصالح المفسرة بقوله تعالى : ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ [النساء : ٣٤] فالحياة الزوجية حياة اجتماعية ولابد لكل اجتماع من رئيس، لا المجتمعين لابد أن تختلف آراؤهم ورغباتهم فى بعض الأمور، ولا تقوم مصلحتهم إلا إذا كان لهم رئيس يرجع إلى رأيه فى الخلاف لئلا يعمل كل ضدّ الآخر فتنفصم عروة الوحدة الجامعة، ويختل النظام، والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة وأقدر على التنفيذ بقوته وماله، ومن ثم كان هو المطالب شرعاً بحماية المرأة والنفقة عليها، وكانت هى مطالبة بطاعته فى المعروف"[1] وهو الشأن المعروف المعهود. وإذن فهى الدرجة التى تقتضيها الفطرة، ومفهوم القوامة لا يقدح فى أن المرأة عدلة، وأهليتها كاملة، ومساواتها بالرجل فى الحقوق والواجبات قائمة، وإن الآية التى ذكرت قوامة الرجال على النساء، إنما قررت ذلك فى الحياة الزوجية، فالرجل هو رب الأسرة، وهو المسئول فيها، وقوله ﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾ يدلنا على أن المراد القوامة على الأسرة[2].

---

(١) تفسير المنار - جـ٢ - ص ٢٩٧ وما بعدها.

حيث نقل عن الإمام محمد عبده فى تفسير الآية "هذه الدرجة التى رفع النساء إليها لم يرفعهن اليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده . . وقد كان النساء فى أوربا منذ خمسين سنة بمنزلة الأرقاء فى كل شىء كما كن فى عهد الجاهلية عند العرب أو أسوأ حالاً"

(٢) انظر تعليق الدكتور يوسف القرضاوى على الآية المذكورة منشور فى "تحرير المرأة فى عصر الإسلام" للأستاذ عبد الحليم أبو شقة - جـ٢ - ص ٤٤٩.

ومثل ذلك أيضاً النص القرآني : ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ [النساء : ١١] فتفسيره في الإسلام كما جاء في كتاب الله "أن الذكر يحتاج إلى الإنفاق على نفسه وعلى زوجه وولده. وأما الأنثى فهي تنفق على نفسها فإن تزوجت كانت نفقتها على زوجها[١]. فعلى الرجال من النفقة ما ليس على النساء، كما ذكر القرآن سبباً لحكمة توزيع الميزات على هذا الوجه "أن الله تعالى فضل الرجال على النساء في أصل الخليقة وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة فكان التفاوت في التكاليف والأحكام أثر التفاوت في الفطرة والاستعداد"[٢]، ويكون أساس التفرقة بين النوعين هي أن الرجل مسئول عن غيره، والمرأة غير مسئولة، وهذا يقتضي تمييز الرجل في نصيبه، فإن هذا الأساس باق كما هو، فالرجل مسئول وعليه النفقات، والمرأة خالية المسئولية من النفقات إلا من نفقة نفسها إن لم تجب لها النفقة على غيرها وهو أساس وأصل في الإسلام في إقامة المجتمع المسلم.

وثالثهـا :

"لا يعرف الإسلام من لم يعرف الجاهلية"[٣] مقولة لعمر بن الخطاب، عبر بها عن النقلة الإصلاحية الكبرى التي أحدثها الإسلام لما جاء النبي ﷺ بهدى السماء وأنزل عليه القرآن وأنذر به عشيرته ومن وراءهم من العالمين، فنقل العرب من جاهليتهم ووثنيتهم وهمجيتهم إلى أن يكونوا خير أمة أخرجت للناس بدخولهم في دين الله والعمل بكتابهم وسنة نبيهم ﷺ . وحظ المرأة من هذه النقلة الإصلاحية الكبرى وردت به نصوص القرآن والأحاديث النبوية الصحيحة والآثار الموثقة، وإن ما يدخل من ذلك في نطاق بحثنا هو ما يتعلق بحقوقها السياسية، غير أني رأيت في هذه الإشارة ما يخدم حركة الإصلاح النسوي في هذا الزمان، وما يدفع عن الإسلام ما يرجف به

---

(١) تفسير المنار - جـ٤ - ص ٣٣٢، ٣٣٣.

(٢) المرجع السابق - جـ٥ - ص ٥٥، ٥٦.

(٣) انظر الوحي المحمدي للشيخ محمد رشيد رضا - ص ٢١٦.

حيث يقول : "كان عمر بن الخطاب المصلح الكبير والمنفذ الأعظم لسياسة الإسلام، وهي محمد (ص) من بعده في الفتوح والعدل وادارة شئون الشعوب يقول : "إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية" ولو كان عمر واقفاً على تواريخ الأمم والشعوب لعلم أن ما جاء به الإسلام إنما هو إصلاح لشئون البشر كافة . . . ، لا في شيء واحد بل في كل شيء".

المرجفون، ويشغب عليه الشاغبون بغير حق. قال عمر بن الخطاب: "والله إن كنا فى الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم"[1].

رأينا فى الموضوع وأدلته:

أن ما قدمناه من ملاحظات على حجج القائلين بأن الإسلام لا يقر مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية ويحظر عليها تقلد ما يعد من الوظائف الرئاسية داخلاً فى باب الولايات وعلى رأسها الولاية العامة التى هى الرئاسة العليا للدولة ويمنعها حق الانتخاب وحق الترشيح لعضوية المجالس النيابية أى جماعة أهل الشورى، يدل على أننا مع الرأى الآخر - القائل بخلاف ما ذهب إليه غيرنا - ، وإن أورد أصحابه تحفظات على عدم الحظر، هى محل خلاف بينهم، ومن ذلك استثناء منصب الرياسة العليا للدولة من هذه الحقوق، وكدعوى فريق منهم أن المجتمع لم يتهيأ بعد لممارسة المرأة حقوقها السياسية التى خولها الإسلام مثل حق الانتخاب وحق عضوية البرلمان وتقلد منصب الوزارة أو رئاسة الحكومة أو حتى أن يناط بها "رئاسة الدولة" إن وجدت المصلحة وانتفى المانع. أو رئاسة الحكومة. ونرى أن مهمتى لم تعد صعبة فى إبداء ما نراه فى هذا الموضوع الذى لا تخفى أهميته واتساع آثاره بالنسبة للأمة فى حاضرها ومستقبلها، لا سيما فى هذه الحقبة الحرجة الراهنة من تاريخنا المعاصر.

وخلاصة ما نراه:

أما وقد ثبت لنا بعد البحث والاستقصاء أنه لم يرد نص شرعى قطعى، لا فى الكتاب ولا فى السنة[2]، يوجب شرط الذكورة فيمن يتقلد الولايات عامة و"الولاية

---

(1) رواه البخارى ومسلم.

وفى رواية ثانية قال: "كنا فى الجاهلية لا نعد النساء شيئاً، فلما جاء الإسلام وذكرهن الله، رأينا لهن بذلك علينا حقا" رواه البخارى.

مشار إليهما فى "تحرير المرأة فى عصر الرسالة: للأستاذ عبد الحليم أبو شقة - جـ١ - ص ١١٥.

(2) سبق إبداء ملاحظاتنا على الحديث "**ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**" بما أكد لنا أنه لا يصح فهمه على أنه حكم شرعى ملزم بالنهى عن تولية المرأة رئاسة الدولة فى الإسلام، أو ما دون ذلك من ولايات أو حقوق سياسية - كما ذهب إلى ذلك فريق من العلماء مع اختلاف أكثرهم فيها عدا ما يتعلق برئاسة الدولة - إلا أن يحمل النهى على الكراهة، فلا يكون الحديث معارضاً لحصر الحرمات فيما حصرها فيه القرآن. وحيث لم يصح فى السنة حكم لا أصل له فى القرآن، بل كل ما ورد فى ذلك له أصل هو بيان له بالعمل والقول.

العليا " خاصة، أو فيمن يكون عضواً فى جماعة أهل الحل والعقد أو أهل الشورى وأن عرفوا فى زماننا باسم "المجالس النيابية" - فالعبرة بالمعانى لا المبانى وبالمسمى لا الاسم - ، فإن الذى صح عندنا أن الاسلام لا يحرم على المرأة ممارسة هذه الحقوق السياسية. ولا ينبذ مساواتها بالرجل فى هذه الحقوق والواجبات، وإن الاسلام لا يحول دون اشتغالها بالسياسة أو يمنعها من المشاركة ضمن جماعة أهل الشورى فى اقتراح سن القوانين أو الحسبة على ذوى السلطان، بداية من واجب النصيحة، ومروراً بمراتب الاحتساب المتدرجة، وأنتهاء بحق أهل الشورى أو أهل الحل والعقد فى مساءلة الحاكم ومحاسبة الحكومة، وقد يؤدى ذلك إلى عزل الحاكم أو إسقاط الحكومة، ولا يحرم تقليدها الوزارات أو ما هو فوقها من الولايات بمعنى عدم وجود نص قطعى الدلالة فى الكتاب والسنة يمنع من ذلك حسب مبلغ علمنا والله أعلم. ونحن فى ذلك لا نجاوز ما هو مقرر عند علماء الأصول باتفاق أن السلف لم يحرموا شيئاً إلا بدليل قطعى أو نص قرآنى، وكما يقول ابن مفلح فى مقدمة كتابه الفروع فى بيان ما جرى عليه الحنابلة فيما يسمونه مذهب الإمام أحمد (رضى الله عنه) وقوله : "لا ينبنى" أو "لا يصلح" أو "استقبحه" أو "لا أراه" للتحريم ومنه يعلم الفرق بين احتياط الإمام أحمد واتقائه تحريم شيء على عباد الله بغير بينة قطعية عن الله تعالى، وتساهل بعض الفقهاء من أتباعه وغيرهم وتشديدهم فى ذلك "[1]، ومعلوم أن الأصل فى جميع الأشياء أو المنافع الإباحة" ونوط كل ما لا نص قطعى فيه بأراء الفقهاء هو الذى أوقع المسلمين فى أشد الحرج والعسر من أمر دينهم حتى صاروا يتسللون منه لوازاً، ويفرون من حظيرته زرافات وأفذاذاً، واستبدل حكامهم بشرعه قوانين الأجانب، وجعلوا لهم ولأنفسهم حق التشريع العام، ونسخ ماشاءوا من الحدود والأحكام "[2] أن قضية

---

(١) مشار إليه فى تفسير المنار - جـ ١٠ - ص ٣٢٤، ٣٢٥.

حيث يقول السيد رشيد رضا " وإذا كان كلام الله تعالى الدال على التحريم بالظن الراجح، المحتمل لعدمه بالاجتهاد، لم يجعله الرسول (ص) وأصحابه دليلاً على التحريم العام المطلق ويلزموا الآمة العمل به، بل تركوه لاجتهاد الأفراد . . . فليتق الله تعالى من يظنون بجهلهم أن جراءتهم على تحريم ما لم يحرمه الله تعالى على عباده من كمال الدين وقوة اليقين، سواء حرموا ما حرموا بآرائهم وأهوائهم، أو بقياس فى غير محله، مع كونهم من غير أهله، أو بالنقل عن بعض مؤلفى الكتب الميتين وإن كبرت القابهم، وكذا إن كان أخذا من نص شرعى لا يدل عليه دلالة قطعية".

(٢) تفسير المنار للسيد رشيد رضا - جـ٦ - ص ٢٢٣، ٢٢٤.

الشروط التى تكلم عنها الفقهاء، وأوليناها عناية ملحوظة، هى وأمثالها، كقضية "الأبنية السياسية" و "الصيغ القانونية" و "الآليات الدستورية"، معدودة عند الأصوليين من "السياسات الجزئية والمسائل الفروعية" التابعة للمصالح العامة وليست من الشرائع الكلية التى لا تتغير بتغير الأزمنة. ولا ينكر أحد أن الشرائع مبناها مصالح العباد ولا يجوز الحجر فيما يحقق تلك المصالح. "فإن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار، وقد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة فى إمكان الاختلاف لكن فى الفروع دون الأصول، وفى الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف[1]، والمهم عندنا هو اخراجها من إطار المحظورات التى ورد بتحريمها أصل قطعى فى شرع الله ووضعها فى موضعها الذى وضعها فيه الشارع، وجعلها بذلك محل الاجتهاد توسعه على العباد، لتخير القانون الذى تنظم به شئون المجتمعات الإسلامية على اختلاف ظروفها، غير مقيدين فيما يختارون إلا بشىء واحد: وهو عدم المخالفة لأصل من أصول التشريع القطعية، مع تحرى وجوه المصلحة، وسبيل العدل، وكان ذلك أساساً لدوام الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان[2].

---

(١) الاعتصام للشاطبى - جـ٢ - ص ١٦٨.

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة للإمام الشيخ محمود شلتوت - ص ٥٥٠.

وانظر الطرق الحكمية لابن القيم - ص ١٣، ١٤.

حيث يقول: قال ابن عقيل فى الفنون: جرى فى جواز العمل فى السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم. ولا يخلو من القول به أمام. فقال الشافعى: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك: "ما وافق الشرع" أى لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحابة.. وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة إفهام وضيعوا الحقوق. وجرءوا أهل الفجور على الفساد. وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرها قطعاً: أنها حق مطابق للواقع، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولعمر الله أنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه من شريعته باجتهادهم.. ".

وليس معنى قولنا مع القائلين من قدامى العلماء والمحدثين[1] ، بأن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية ، وأن ليس هناك حكم من الأحكام الشرعية القطعية يحول دون ممارستها لهذه الحقوق ، إخلال بما اختص الشرع به المرأة من تكليفات شرعية مرجعها إلى وظيفتها الأساسية وهى "الأمومة" ، أو بما ركب فى الرجل والمرأة من فوارق جسدية ، أو بمقتضيات ظروف البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، أو هو دعوة نتبناها لتقليد النساء الوزارات أو ما هو فوقها أو دونها من الولايات وإنما معناه فقط أن المشكلة فى حقيقتها ليست قضية دينية محضة أى تتعلق بالحل والحرمة الذين اختص بأمرهما الشارع الحكيم ، وإنما هى مشكلة أو قضية اجتماعية سياسية بالدرجة الأولى ، ينظر فيها أرباب الاختصاص فى نظر الشئون العامة للبلاد من رجال القانون والاجتماع والسياسة وعلماء المسلمين بصفتهم من المصلحين[2] ، فهى من الحاجات

---

(١) من القدامى ابن حزم حيث يقول فى المحلى (جـ٩ - ص ٤٢٩ ، ٤٣٠) : وجائز أن تلى المرأة الحكم (يقصد القضاء) وهو قول أبى حنيفة ، وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه ولى الشفاء - امرأة من قومه - "السوق" ، فإن قيل : قد قال رسول الله (ص) : "لن يفلح قوم اسندوا أمرهم إلى امرأة" قلنا : إنما قال ذلك رسول الله (ص) فى الأمر العام الذى هو "الخلافة" . . . ، وقوله تعالى ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾ وهذا متوجه لعمومه إلى الرجل والمرأة . . والدين كله واحد إلا حيث جاء النص بالفرق بين المرأة والرجل . . " .

وأجاز الإمام الطبرى قضاء المرأة فى كل الخصومات ولم يستثن إلا الإمامة الكبرى وقالت فرقة من الخوارج بجواز إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم وذهب بعض علماء أهل السنة إلى جواز تولى المرأة فى حالة التغلب "لأن المرأة تصلح سلطاناً" على حد تعبير الكاسانى فى البدائع - جـ١ - ص ٢٦٢ .

ورفض تولى المرأة الخلافة فى المحدثين : د. مصطفى السباعى فى "المرأة بين الفقه والقانون" ، الأستاذ البهى الخولى فى "المرأة بين البيت والمجتمع . وقالوا أن غزالة أم شبيب كانت إماماً بعد موت شبيب ، وهم من بنى شيبان التى قتلها سفيان بن الأبرد - انظر الملل والنحل للبغدادى - ص ٧٥ ، ٧٦ ، ويرى فريق من المؤرخين أن عائشة أم المؤمين تولت رئاسة قومها رئاسة فعلية وكانت هى المرجع الأول والأخير فى جميع الشئون الدينية والسياسية ، خلال فترة وجيزة من تاريخنا بعد مقتل عثمان وتولية على رضى الله عنهما ، إبان الفتنة الكبرى كما يحدثنا المؤرخون عن "أروى بنت أحمد" التى كانت تدعى "بلقيس الصغرى" و "الحرة الصليحية" عاشت من ٤٤٤ - ٥٣٢ هـ - كانت ملكة حازمة مدبرة يمانية ، قامت بتدبير المملكة والحروب وكان يدعى لها على منابر اليمن - انظر أعلام الزركلى ١/ ٢٧٩ .

وممن قال بأن الإسلام لا يحظر على المرأة الحقوق السياسية د. مصطفى السباعى فى مؤلفه "المرأة بين الفقه والقانون" ، والأستاذ البهى الخولى فى "المرأة بين البيت والمجتمع" والدكتور عبد الحميد متولى فى "مبادئ نظام الحكم فى الإسلام" ، وآخرون .

(٢) انظر مبادئ نظام الحكم فى الإسلام للدكتور عبد الحميد متولى - ص ٤٥٣ ، ٤٥٣ .

والمصالح العامة التى ينظر فيها أولو الأمر التشريعيون أى "أهل الحل والعقد" وهم "أهل الشورى" فهو مما لهم سلطة فيه ووقوف عليه إذ لا يوجد فيه نص قطعى فى كتاب الله وسنة رسوله، فإذا اتفقوا وأجمعوا وجب العمل بما أجمعوا عليه، وليس من الأمور الدينية المحضة أى من قبيل العبادات أو الاعتقاد الدينى الذى لا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد، بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط ليس لأحد رأى فيه إلا ما يكون من فهم النصوص[1].

أما الأدلة التى استندنا إليها فيما ذهبنا إليه من رأى فنجملها فيما يلى :

أولاً : الأصل العام الذى اجتمعت عليه الأمة أن جميع المسلمين ذكوراً وإناثاً سواء فى الخطاب بالأحكام الشرعية، فخطاب الذكور موجه إلى النساء، إلا ما ورد بتخصيصه نص أو اجماع[2]، وكما يقول الشاطبى : "الرجل والمرأة مستويان فى أصل التكليف على الجملة ومفترقان بالتكليف اللائق بكل واحد منهما، كما فى الحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة. والاختصاص فى مثل

---

(١) ولا قيد عليهم فى نظر المسألة إلا تحرى المصلحة، وعدم مخالفة أصل من أصول الإسلام الثابتة، وإن اختلفوا وتنازعوا عرضوا الأمر على كتاب الله وسنة رسوله وما فيهما من القواعد العامة والسيرة المطردة، فما كان موافقاً لها علم أنه صالح ووجب الأخذ به، وما كان منافياً علم أنه غير صالح ووجب تركه، وبذلك يزول التنازع وتجتمع الكلمة. وذلك مقتضى ما أمر به الشارع فيما يقع فيه تنازع من الأمور العامة بين أهل الحل والعقد أنفسهم، أو بينهم وبين أولى الأمر التنفيذيين وعلى رأسهم الرئيس الأعلى للدولة أو الحكومة، كما جاء فى آية التنازع : **﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾** [النساء : ٥٩]، أما المنوط بهم الفصل فى المسائل المتنازع فيها فهم جماعة "المحكمين" فى التنازع، ويجوز أن تكون طائفة من أهل الحل والعقد أنفسهم أو منهم وممن يرون ضمهم إلى هذه الطائفة من أهل الفتيا والاجتهاد القادرين على الفصل فى الخلاف واستنباط الحكم من الكتاب والسنة الذى يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة ويدفع الحرج ولا يخالف أصول الإسلام الثابتة، ويجوز أن تكون هذه الجماعة من غير جماعة أهل الشورى، تقيمها الأمة عن طريق نوابها من المختارين منها من أهل الحل والعقد شريطة أن يتوافر فى أعضاء هذه الجماعة الصلاحيات الشرعية لاستنباط الأحكام فى الأمور محل التنازع بعرضها على الكتاب والسنة، حسماً للتنازع وتحقيقاً للمصالح ودفعاً للمفاسد، بأن يكونوا من أهل التخصص والنظر فى علوم الشريعة وفى الأمر المتنازع فيه فى نفس الوقت، كأن تكون جماعة مختارة ذات اختصاص على غرار "المحكمة الدستورية العليا" أو "هيئة كبار العلماء". وعدم وجود هذه الجماعة فى نظام الدولة يعد نقصاً تشريعيا فى هياكلنا الدستورية لا معدى عن استكماله فى الدولة الإسلامية، إلى جانب ما يلزم استكماله من غير ذلك فى بنى الدولة وهياكلها النظامية، لتحقق مقاصدها وتؤدى واجباتها المختلفة دينية ودنيوية.

(٢) الأحكام ابن حزم - ص ٣٤٢ وما بعدها.

هذا لا إشكال فيه . وأما القسم المشترك فقد وقع الاختصاص فيه فى كثير من المواضع ، كالجمعة ، والجهاد ، والإمامة ولو فى النساء[1] ويشمل خطاب الشارع على ما قرره الشرع من مبدأ تكريم آدمية الإنسان : ﴿ولقد كرمنا بنى آدم﴾ [الإسراء : ٧٠] واستخلاف الإنسان فى الأرض لعمارتها : ﴿وهو الذى جعلكم خلائف الأرض﴾ [الأنعام : ١٦٥] وتقرير مبدأ المسئولية الفردية كما فى الحديث "ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"[2]، والمسئولية التضامنية ـ سياسية واجتماعية ـ كما قال تعالى : ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [التوبة : ٧١]، إلى تقرير المسئولية الجنائية . ويقول ابن رشد فى تقرير هذا الأصل العام "الأصل أن حكمهما (الرجل والمرأة) واحد إلا أن يثبت فى ذلك فارق شرعى "[3] .

وقد اعتمدنا هذا الأصل العام فى خطاب الشارع للرجال والنساء على سواء ، أساساً مهما فى القول بمساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية ، إذ اعتبرنا ما وجه إلى الأمة الإسلامية من وجوب إقامة الحاكم[4]، وإقامة "الأمة الخاصة "[5] التى أوجب الشارع على الأمة العامة إقامتها وهى جماعة "أهل الحل والعقد" أو "أهل الشورى" ـ ويسمون اليوم فى عرف أهل السياسة البرلمان أو المجالس النيابية كما سبق أن بسطنا القول فى ذلك ـ وهذه الأمة الخاصة منوطة بالدعوة إلى الخير ـ ومن ذلك النظر فى المصالح العامة على أساس الشورى وتقرير الحكم فيها بما يحقق المصلحة ويدفع المفسدة . . وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ والحسبة على السلطة التنفيذية شعبة من هذه الفريضة ـ أى أن هذه الأمة الخاصة التى تقيمها الأمة العامة بارادة حرة ووعى بمقصودها تضطلع بمهمتى التشريع والرقابة الاحتسابية على الحاكم والحكومة بحسب عرف هذا الزمان ، وإقامتهما تجسيد لمبدأ سلطة الأمة فى عرف أهل السياسة . وخطاب

---

(١) الموافقات للشاطبى جـ٣ ـ ص ٣٠٢ ، ٣٠٣.

(٢) رواه البخارى ومسلم والترمذى وغيرهم .

(٣) بداية المجتهد لابن رشد ـ جـ ـ ص ١٧٢ .

(٤) إشارة إلى آية الإسراء : ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ [النساء : ٥٨] .

(٥) هى الأمة المشار إليها فى قوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران : ١٠٤] .

الشارع للرجال والنساء فى هذا التكليف الشرعى فيكون للمرأة ما للرجل من حق الانتخاب كوسيلة مستخدمة لتحقيق ما قصد إليه الشارع، ويكون لها حق الترشيح لعضوية جماعة أهل الشورى أى الأمة الخاصة حيث جاء فى خطاب الشارع ﴿ولتكن منكم أمة﴾ أى من رجالكم ونسائكم ممن يكونون أهلاً للولاية، عدالة وعلماً وخبرة وكفاية، وكما يقول ابن القيم : "والمرأة العدل كالرجل فى الصدق والأمانة والديانة "[1]، وكما نقل ابن القيم عن شيخ الاسلام ابن تيمية "أن عدل النساء بمنزلة عدل الرجال[2] فالأصل العام بحكم نصوصاً قطعية من الكتاب والسنة تؤكد حق النساء فى المشاركة السياسية فى إقامة الولايات وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وفى مبايعتهن لرسول الله ﷺ وقد ورد فى السنة أن بيعة الرجال كانت - أحياناً - على وفق بيعة النساء[3] فتأكد لنا من هذه النصوص وغيرها من الكتاب والسنة وهى من النوع القطعى الدلالة تقرير مساواة المرأة للرجل فى الحقوق السياسية فى الإسلام، وأما من حيث جواز تولى المرأة منصب الإمامة أو الرئاسة العليا للدولة من عدمه فقد بينا أن الحكم الوارد فى الحديث المشهور - لا سيما عند المحتجين به لا على عدم جواز تولية المرأة بل وعلى منع الإسلام المرأة حقوقها السياسية فيما هو دون ذلك كحق الانتخاب وحق عضوية المجالس النيابية وحق تولى وظائف عليا فى الدولة كالوزارة - "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" لا ينهض حجة فى منع المرأة من تولى رئاسة الدولة، إذا اختارتها الأمة بإرادة حرة، عن ثقة فى كفايتها وعدالتها، وهى مع ذلك تملك الحق فى مساءلتها وعزلها عند المقتضى، وليس لها حق الطاعة عليهم إلا فى معروف. وإن كان ذلك فى حكم الندرة فى واقع الحياة لأسباب اجتماعية وسياسية، ولكن المسألة ألا نقيم من الدين قيداً على حق الأمة فى إقامة حاكمها واختيار نائبها ومشاركة رجالها نسائها فى ميدان الحياة العامة السياسية غير قيد المصلحة العامة وعدم مخالفة الثابت من أصول الإسلام فى الكتاب والسنة، شأن ما هو معدود من العادات لا العبادات.

---

(١) الطرق الحكمية لابن القيم - ص ١٦١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) عن عبادة بن الصامت أن رسول الله (ص) قال وحوله جماعة من أصحابه : "تعالوا بايعونى على ألا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصونى فى معروف" رواه البخارى فى كتاب المناقب.

ثانياً : نظرية مساواة المرأة بالرجل:

" هذه النظرية ليست إلا فرعاً من النظرية العامة للمساواة أو تطبيقاً لها . فالقاعدة العامة فى الشريعة الإسلامية أن المرأة تساوى الرجل فى الحقوق والواجبات ، فلها مثل ماله ، وعليها مثل ما عليه ، وهى تلتزم للرجل بما يقابل التزاماته لها ، فكل حق لها على الرجل يقابله واجب عليها للرجل ، وكل حق للرجل يقابله واجب على الرجل لها وذلك قوله تعالى ﴿**ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف**﴾[1] [البقرة : ٢٢٨]، وكما يقول صاحب تفسير المنار بحق : "هذه كلمة جليلة جداً جمعت على إيجازها ما لا يؤدى بالتفصيل إلا فى سفر كبير فهى قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل فى جميع الحقوق ، إلا ما جعل للرجل من درجة على المرأة هى درجة الرياسة والقيام على المصالح المفسرة بقوله تعالى : ﴿**الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم**﴾ [النساء : ٣٤] فالحياة الزوجية حياة اجتماعية ولابد لكل اجتماع من رئيس . . والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة وأقدر على التنفيذ بقوله وماله . . . ومن ثم كان هو المطالب شرعاً بحماية المرأة والنفقة عليها[2] وبلغ من سلطان هذه القاعدة التى ساوت المرأة بالرجل فى الحقوق والواجبات واتخاذ المؤمنين منها معياراً فى معاملتهم لزوجاتهم فى صدر الإسلام، أن قال ابن عباس : "إننى لأتزين لامرأتى كما تتزين لى" لهذه الآية وليس المراد بالمثل المثل بأعيان الأشياء وأشخاصها وإنما المراد أن الحقوق بينهما متبادلة وأنهما أكفاء . . . فهما متماثلان فى الحقوق والأعمال[3] لقد تضمّنت هذه القاعدة الجليلة ما يؤكد استقلال شخصية المرأة فى الإسلام وما يفسر مشاركتها الرجال فى تحمل عبء الدعوة الإسلامية منذ البداية ،

---

(١) التشريع الجنائى للشهيد العلامة عبد القادر عودة - جـ١ - ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) تفسر المنار - جـ٢ - ص ٣٠١ - وما بعدها.

وانظر المرجع السابق ص ٨٢ - حيث يقول عن الدرجة التى أعطيت للرجل على المرأة: "فالسلطة التى أعطيت للرجل إنما أعطيت له مقابل المسئولية التى حملها ليتمكن من القيام بمسئولياته على خير وجه ، وهذا تطبيق دقيق لقاعدة شرعية عامة ، هى القاعدة التى تقول : "السلطة بالمسئولية" تلك القاعدة التى جاءت بها الشريعة لتحكم علاقة أصحاب السلطان بالرعية ، ولتبين مدى سلطتهم ومسئوليتهم" .

(٣) المرجع السابق ص ٢٩٨ .

حيث شاركت الرجال فى وجوب الهجرة من أرض الكفر، وفى الهجرة إلى المدينة، وفى مبايعة الرسول ﷺ، وفى الغزوات [1] بما يناسبها من أعمال، وفى طلب العلم والتفقه فى الدين، وفى المشاركة فى النشاط السياسى والاجتماعى، وكن تشهدن جماعة المسلمين ودعوتهم وفى الموقف العسكرى لأم عمارة، والموقف السياسى الذى وقفته أم سلمة، وما قدمته من مشاركة برّة بالسيف فى الذب عن رسول الله فى أحد، وما قدمته الأخرى من مشاركة فذة بالرأى فى أزمة الحديبية، مثالان عمليان فى صدر الإسلام كفيلان بأن يؤرقا ضمير من يقول بأن الإسلام يحرم مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية، وفى أن تشارك ضمن جماعة أهل الشورى فى مشاورة أصحاب السلطان، وفى أن تحتسب عليهم ما يظهر منهم من جور أو اعتداء على حق من حقوق الله، لا لشىء إلا لأنها أنثى وليست ذكراً، حتى لو كانت فى مثل نجادة أم عمارة وحكمة أم سلمة، استناداً إلى ما فهمه من الحديث الصحيح: **"ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"**، ومعلوم أنه خبر آحاد، ظنى الدلالة، وأن تخريج مناطه، وسياقه وظروفه، وما ذكرنا من ملاحظات أصولية بشأنه، ومن نصوص قرآنية قطعية الدلالة وأحاديث صحيحة تؤكد كلها حقوق المرأة السياسية فى الإسلام، نظرية وتطبيقاً.

ثالثاً: وأما دليلنا الثالث فقوله تعالى: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾** [التوبة: ٧١ فالآية تقرر أصلين فى الإسلام فى حق المرأة والرجل على السواء. أولهما شركاء فى الولاية العامة وهى "تعم ولاية النصرة، وولاية الأخوة والمودة، ولكن نصرة النساء تكون فيما دون القتال بالفعل، فللنصرة أعمال كثيرة، مالية وبدنية وأدبية. وكان نساء النبى ﷺ وأصحابه يخرجن مع الجيش يسقين الماء ويجهزن الطعام ويضمدن جراح الجرحى. وفى الصحيح أن فاطمة عليها السلام كانت هى وأم سليم

---

(١) انظر سيرة ابن هشام - جـ٣ - ص ٢٩، ٣٠.

حيث يقول عن أم عمارة نسيبة بنت كعب وبلائها يوم أحد: "لما انهزم المسلمون انحزت إلى رسول الله (ص) فقمت أباشر القتال، وأذب عنه بالسيف، وأرمى عن القوس حتى خلصت الجراح إلى".

وغيرها يملأن قرب الماء فى غزوة أحد ويسرعن بها إلى المقاتلة والجرحى يسقينهم ويغسلن جراحهم. وكان النساء يحرضن على القتال، ويرددن المنهزم من الرجال[1].

وكون المؤمن وليا للمؤمن يفيد وجوب ولاية جميع المؤمنين لكل من وصف بالمجاهدة فى سبيل الله بالمال أو النفس أو مقاومة الجور وإقامة العدل وإحقاق الحق. لا يتخلون عنه ولا يظاهرون عليه، فترجح كفة الحق والعدل على كفة الباطل والظلم، وهذا أحد أوجه تفسير قوله تعالى فى وصف أمة الاسلام: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾ [آل عمران: ١١٠]، ومعنى وصفهم فى الحديث الصحيح بأنهم كالجسد الواحد، وما أمرهم الله تعالى به من تعاون على البر والتقوى وما نهاهم عنه من تعاون على الإثم والعدوان.

وثانيهما: أن الرجال والنساء شركاء على حد سواء وعلى وجه التضامن والتناصر فيما بينهم فى أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - والحسبة على ذوى السلطان شعبة منها - وسبيلهم إلى ذلك كما دل عليه القرآن وخاطب الشارع به الأمة: إقامة الأمة الخاصة منها، من أهل الحل والعقد فيها، تختارهم عن أى طريق يتم به الاختيار، والانتخاب الحر النزيه لأفضل عناصر الأمة عدالة ودينا وعلما وخبرة وكفاية أسلوب عرفه الإسلام فى وقت مبكر جدا[2]، وقد

---

(١) ومن أمثلة ذلك مشورة أم سلمة على رسول الله فى أزمة الحديبية: عن المسور بن مخزمة ومروان يصدق كل منهما حديث صاحبه قالا: خرج رسول الله (ص) زمن الحديبية.. فجاء سهيل بن عمرو فقال: هات أكتب بيننا وبينكم كتاباً، فدعا النبى (ص) الكاتب، فقال: أكتب.. فلما فرغ من قضية الكتاب• قال رسول الله (ص) لأصحابه قوموا فانحروا ثم احلقوا. قال: فوالله ما قام منهم رجل، حتى قال ذلك ثلاث مرات. فلما لم يقم منهم أحد، دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقى من الناس. فقالت أم سلمة: "يا نبى الله أتحب ذلك. اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك، نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه. فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً.." رواه البخارى.

(٢) نور اليقين فى سيرة المرسلين الشيخ محمد الخضرى تحقيق الشيخ عبد العزيز سيروان - ص ٦٨ - دار الإيمان - بيروت.

حيث قال فى وصف وقائع بيعة العقبة الكبرى. وكان عدد من قدموا لمبايعة النبى (ص) فى مكة فى موسم الحج ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين، أن النبى (ص) قال لهم: أخرجوا إلى منكم اثنى عشر نقيباً يكونوا على قومهم بما فيهم: فاختار القوم تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس فقال النبى(ص) لهؤلاء النقباء: أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء.. وأنا كفيل على قومى".

حددت الآية مهمة هذه الأمة الخاصة فى واجبين هما الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كما فى قوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[آل عمران : ١٠٤]، وقد تقدم بيان هذين الواجبين. وما ذهبنا إليه من قول بأن هذه "الأمة الخاصة" على القول بأن "من" للتبعيض لا البيان، يدخل فى عملها النظر فى الأمور العامة على أساس التشاور فيما بين أعضائها بقصد الاتفاق على ما فيه تحقيق للمصلحة ودفع للمفسدة، وهو ما لأهل الحل والعقد أو أولى الأمر التشريعيين وهم أهل الشورى سلطة فيه ووقوف عليه من مصالح الأمة، مما ليس فيه نص عن الشارع، وترك للأمة إمضاءه وفق مصالحها على هدى من الكتاب والسنة ودون مخالفة لأصول دينها. ومقاصد شرعها، وهذه هى المهمة المعبر عنها بالدعوة إلى الخير.

أما المهمة الثانية للأمة الخاصة فهى أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كفرض عين، ووظيفة الحسبة على ذوى السلطان هى شعبة من هذه الفريضة ذات صيغة سياسية مقصودها الانكار على ذوى السلطان فيما يظهر من منكراتهم العامة التى تتضمن عدواناً على حق من حقوق الله، لمنع هذه المنكرات وللأمة الخاصة فى هذا المجال السياسى مساءلة الحاكم بداية من واجب النصيحة، ومروراً بمراتب الاحتساب المتدرجة، وانتهاء بعزل الحاكم أو الحكومة عند المقتضى وعدم وجود المانع. وهى تكاليف شرعية داخلة فى مجال السياسة الشرعية والأصل فيها مخاطبة الرجال والنساء بالمساواة. ودوران عمل هذه الأمة الخاصة قائم على قاعدة الشورى وهى بدورها واجبة على الأمة رجالاً ونساء بلا خلاف.. سواء فى قوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ [الشورى : ٣٨] أو قوله تعالى فى خطاب الشارع لذوى السلطان وعلى رأسهم الرئيس الأعلى للدولة المسلمة ﴿**وشاورهم فى الأمر**﴾ [آل عمران : ١٥٩] فالنصان قطعيّا الدلالة، مؤكدان أصلاً عاما ثابتاً فى الإسلام، وقد سبق أن قلنا إن هذه الأمة الخاصة التى تختارها الأمة العامة للمهمتين المشار إليهما فى الآية هما المعبر عنهما بمهمّتى التشريع والرقابة فى المجالس النيابية فى هذا الزمان. ومن ثم فإن هذه الأمة الخاصة المذكورة فى الآية "هى - كما يقول السيد رشيد رضا بحق - بمعنى "مجالس النواب" فى الحكومات الجمهورية والملكيات المفيدة"[1].

---

(١) تفسير المنار - جـ٤ - ص ٣٧.



الفصل الرابع

الحقوق السّياسيّة لغير المسُلمين في الإسلام ودَولته

يعتبر موضوع الحقوق السياسية المقررة فى الإسلام لغير المسلمين فى دولته أحد أهم الموضوعات الداخلة فى إطار ما اصطلح فقهاء المسلمين على تسميته السياسة الشرعية، وكان موضع عناية منذ نشأة الدولة الإسلامية في المدينة التى أسسها الرسول ﷺ عقب هجرته اليها فأضافت إلى صفة البلاغ عن ربّه تعالى صفة الرئاسة العليا لهذه الدولة، التى خلفه فيها بعد أن لحق بالرفيق الأعلى الخلفاء الراشدون ثم من جاء بعدهم عبر تاريخ المسلمين الطويل.

إلا أن تقرير حقوق غير المسلمين فى الإسلام سياسة وغير سياسية، جزء لا يتجزأ من تقرير الإسلام لمبادئ العدالة والحرية ومساواة أفراد الدولة الإسلامية أمام القانون، وقد جاء تقريرها فى كتاب الله وتبيان السنة النبوية له، يوصفها أصولاً ثابتة فى الشريعة الإسلامية، ودعائم راسخة فى بناء النظام السياسى للدولة المسلمة.

وإذا كان ما يتعلق من هذه الحقوق السياسية بموضوع بحثنا هو بالدرجة الأولى حق غير المسلمين فى المشاركة السياسية فى الدولة الإسلامية متمثلاً فى حقى الانتخاب - رئاسيا ونيابيا - والترشيح لعضوية المجلس النيابية وكونهم بذلك من "أهل الشورى" أو "أهل الحل والعقد" اللذين كان لهم دور ملحوظ فى نظام الحكم الإسلامى منذ العهد النبوى وما تلاه من عهود لا سيما عهد الخلفاء الراشدين، حيث كان يلجأ الخليفة لاستشارتهم فى الأمور العامة ومصالح الأمة ويعمل بمشورتهم.

واقتصارنا على دراسة ما يخص هذين الحقين، لا يمنع من أن نذكر هنا أن ما يخص هذين الحقين وغيرهما من سائر الحقوق السياسية كحق تولى الوظائف العامة وما يجوز

من ذلك وما لا يجوز، يرتكز على أساس واحد هو ما يسمى بحقوق "المواطنة" وتحديد "صفة المواطن" فى الدولة الإسلامية، وكون غير المسلمين من أهل دار الإسلام دون نظر إلى اختلاف الدين، وذلك ما نرى أدلة شرعية عليه من الكتاب والسنة، وإن وجد خلاف بين الفقهاء - قدامى ومعاصرين - حول ما يجوز لهم أو لا يجوز بالنسبة لبعض الحقوق السياسية، كتولى منصب القضاء، أو تقلد الوزارات، أو ما يخص الحقين المذكورين الداخلين فى صميم بحثنا - ولذلك كان لزاماً علينا أن نبدأ بما يشكل حجر الزاوية فى الموضوع كله وهو مبدأ "المواطنة" فى النظام السياسى الإسلامى، ثم بما يتبع ذلك من مسائل أخرى.

أولاً: المواطنة وتحديد صفة المواطن:

أن تحديد أساس هذا المبدأ وإمضاءه فى الدولة الإسلامية بداية من العهد النبوى على نحو تطبيقى واقعى، نصت عليه وثيقة[1] دستور المدينة، إذ اعتبرت اليهود المقيمين فى المدينة من مواطنى الدولة وجعلت لهم من الحقوق والواجبات مثل ما للمسلمين فى فقره من فقراتها، تقرر "أن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم"، ولا يقف الأمر عند يهود بنى عوف وحدهم، وإنما تمضى النصوص لتقرر لباقى قبائل اليهود مثل ما تقرر ليهود بنى عوف[2]، وأوضحت النصوص كذلك "أن عنصر الإقليم (المدينة) والإقامة المرتبطة به عند نشأة الدولة هو الذى أعطى غير المسلمين جميعًا حق المواطنة وضمن لهم المساواة فى الحقوق والواجبات. ولا يخفى ما لوصف الرسول ﷺ لمواطنى الدولة المسلمة فى دستور المدينة بأنهم "أمه مع المؤمنين" من دلالة دستورية على مساواتهم بالمسلمين وانتفاء العنصرية، أو اعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية، مما ينال من حقيقة المساواة أو ينتقص منها.

ويعتبر ما أوردته الوثيقة النبوية من تقرير حق المواطنة لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية أصلاً ثابتاً فى نظام الدولة الإسلامية، لا يقبل من اجتهاد الفقهاء ما يعارضه، وقد تظاهرت نصوص الكتاب والسنة على ترسيخ هذا المبدأ، وعلى بيان الأحكام الإسلامية بشأن معاملة غير المسلمين فى ديار الإسلام على أساس من البر

(١) انظر مجموعة الوثائق السياسية للدكتور محمد حميد الله - ص ٣٩ - ٤٧.

(٢) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية د. محمد سليم العوا - ص ٥٣، ٥٤.

والقسط[1]، وقد عرضت لذلك كتب الفقه الإسلامي - قديمها وحديثها - تحت عنوان "أهل الذمة" وأحكامها. فى الإسلام، وهو اصطلاح من اجتهاد الفقهاء، وإفراز حقبة تاريخية سابقة، واعتبارات سياسية تغيرت، وظروف اجتماعية تطورت، ولأن الفقه ليس دينا، فالواجب الرجوع فى هذه المسألة أو غيرها إلى نصوص القرآن وصحيح السنة، ونوط العلاقة بين المسلمين وغير المسملين بعهد الله ورسوله كأصل إسلامى يضمن الوحدة الوطنية، ويدعم مكانتها فى الدولة الإسلامية.

تعريف الأمة الإسلامية :

عندما نصت وثيقة المدينة أو دستور الدولة الجديدة على أن غير المسلمين "أمة مع المؤمنين" فإنها تكون بذلك قد جعلت منهم مواطنين فيها لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين، شركاء فى الوطن لهم دينهم وللمسلمين دينهم، وأن بينهم وبين المسلمين "النصح والنصيحة، والبر دون الإثم"، "وهذه ظاهرة يعرفها المجتمع العربى لأول مرة فى تاريخه، فلم يجتمع فيه الناس قبل الإسلام إلا على أساس من صلات القرابة والنسب[2]، ونرى أن النص على أن غير المسلمين "أمة مع المؤمنين" يكشف عن مفهوم "الأمة" فى النظام السياسى الإسلامى، وهو معنى أثبت الدكتور عبد الرازق السنهورى - فى عبارة نقلها عن أحد الأساتذة الفرنسيين - أنه قائم مسلّم عند علماء الاجتماع الغربيين، ونصها: "عندما نستعمل اصطلاح الأمة (الجماعة Societe) الجماع الإسلامية فإننى لا أعنى بذلك الإشارة إلى مجتمع من المسلمين فقط، وإنما أقصد بذلك مجتمعاً له طابع من المدنيّة قدمها لنا التاريخ كثمرة للعمل المشترك ساهم فيه جميع الطوائف الدينية التى عاشت وعملت معاً جنباً إلى جنب تحت راية الإسلام، والتى قدمت لنا بذلك تراثاً مشتركاً

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون**﴾ [الممتحنة ٨، ٩].

(٢) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية د. محمد سليم العوا - ص ٥٣.

لجميع سكان الشرق الإسلامى، بنفس الصورة، ولنفس الأسباب التى اعتبرنا بها حضارة الغرب مسيحية، وهى تراث مشترك لا يتجزأ ساهم فيه جميع الغربيين بما فيهم اللادينيون والمفكرون الأحرار والكاثوليك والبروتستانت[١]، وقد عبر الكاسانى عن هذا المفهوم فى قوله "الذمّى من أهل دار الإسلام[٢] وهى الدار التى يجرى عليها أحكام الإسلام، ويأمن فيها بأمان المسلمين، سواء أكانوا مسلمين أم ذميين[٣].

وخلاصة القول أن أهل الذمة ـ على ما جرت تسمية الفقهاء ـ أو غير المسلمين فى الدولة الإسلامية ـ كما يسمّون فى هذا العصر ـ وهى التسمية التى نفضلها مراعاة لسنة التطور وداعية الملاءمة ـ ليسوا كياناً منفصلاً عن مجتمع المسلمين، وليسوا مواطنين من الدرجة الثانية فى هذا المجتمع، كما ذهب إلى هذا الرأى بعض الفقهاء من قدامى أو محدثين، ورتبوا على أساسه نتائج فى موضوع بحثنا لا نقرهم عليها ستأتى إشارة إليها فيما بعد. فنحن مع القائلين أن دار الإسلام ليست لمعتنقى الإسلام وحده وإنما هى للمواطنين كافة مسلمين وغير مسلمين، ما التزم غير المسلمين "بالنظام العام" فى الدولة الإسلامية أى أحكام الإسلام فيما لا يخص العقائد والعبادات، والأحوال الشخصية، وعلى هذا الأساس بنينا رأينا فى موضوع الحقوق السياسية لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية، الذى راعينا فيه تقيد كون هذه الحقوق السياسية غير ذات صيغة دينية أى كونها داخلة فى نطاق الأحكام الدنيوية للفقه الإسلامى دون الأحكام الدينية، وإن كان هناك اختلاف بين الفقهاء فى مجال ما يجوز وما لا يجوز تقلده من

---

(١) عبد الرازق السنهورى من خلال أوراقه الشخصية ـ إعداد د. نادية السنهورى، د. توفيق الشادى ـ ص ١١٧، ١١٨.

(٢) بدائع الصنائع للكاسانى ـ جـ٥ ـ ١٨١ ونشير هنا إلى أن مصطلح "الذمّى" هو تسمية تاريخية نشأت فى مرحلة المعارك التى خاضها المسلمون فى أول نشأة دولة المدينة وما تلاها فى عهد الخلفاء الراشدين ضد الحروب العدوانية التى شنها الفرس والروم على المسلمين والإسلام وانتهت بفتح دول دخلها المسلمون، ودخل فى الإسلام من أهلها من دخل عن اختيار، وبقى الآخرون على دينهم، فاستوجبت ظروف الحرب وتداعياتها إبرام "عقود الذمة" واقتضاء "الجزية" على أهل الكتاب فى هذه البلاد التى أصبحت من دار الإسلام، لتنظيم العلاقات الجديدة فى ظروف مرحلية فى تاريخ الإسلام لم تعد قائمة فى عصرنا.

(٣) السياسة الشرعية ـ د. عبد الوهاب خلاف ـ ص ٧١.

الوظائف العليا[1] لغير المسلمين كمناصب الإمامة والولاية والوزارة والقضاء، وهو خلاف بدور أساساً حول ما يتعين فيه توفر شرط "الإسلام" وما لا يتعين فيه ذلك، وهى مسألة واجهتها الدول المختلفة ولها فيها معايير وسوابق عمل يمكن الاستئناس بها

---

(١) انظر : الأحكام السلطانية للماوردى حيث اشترط فى الإمام أن يكون مسلماً، وأما عن تقليد وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، فاشترط الإسلام فى الأولى ولم يشترطه فى الأخرى، والأولى تشبه منصب رئيس الوزراء فى زماننا الحاضر، كما اشترط الإسلام فى الولاة أى حكام الأقاليم، وفى قائد الجيوش.
وانظر السياسة الشرعية لابن تيمية، حيث جعل "القوة" و "الأمانة" معياراً لتولى الوظائف العامة وهما الشرطان المذكوران فى الآية : ﴿**إن خير من استأجرت القوى الأمين**﴾ [القصص : ٢٦].
وانظر : أحكام الذميين والمستأمنين د. عبد الكريم زيدان - ص ١٧ حيث يقول : "أن الذميين، كقاعدة عامة كالمسلمين فى الحقوق والواجبات، إلا أن هذه القاعدة يرد عليها استثناء هو أن الدولة الإسلامية تشترط للتمتع ببعض الحقوق توافر العقيدة الإسلامية فى الشخص ولا تكتفى بتبعيته لها".
وانظر : "نظرية الإسلام وهديه" أبو الأعلى المودودى ص ٢٩٧ - وما بعدها الدار السعودية للنشر والتوزيع.
حيث يقول بخصوص تقلد الوظائف العامة : "سيكون لهم حق الدخول فى جميع الوظائف الحكومية إلا المناصب الرئيسية المعدودة . . . ذات المنزلة الأساسية الخطيرة فى نظام الإسلام المبدئى. . والقاعدة أن الخدمات التى تتعلق بوضع الخطط العملية وتوجيه دوائر الحكومة المختلفة هى ذات المنزلة المهمة الخطيرة، ومثل هذه الخدمات لا تسند فى كل نظام مبدئى إلا إلى الذين يؤمنون بمبادئه".
وانظر : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام" د. عبد الحميد متولى - ص ٣٩٤.
وما بعدها حيث يقول عن حق تولى الوظائف العامة : "وللذميين أن يتولوا الوظائف العامة فى الدولة الإسلامية، ويقدم لنا التاريخ الإسلامى كثير من الأمثلة بهذا الصدد (ولو أننا لا نجد شيئاً منها فى عصر الرسول (ص) أو عصر الخلفاء الراشدين، ولعل مرد ذلك إلى أن المسلمين لم يكونوا يأمنون جانبهم فى تلك الفترة من التاريخ الإسلامى، التى لم تكن توطدت فيها بعد دعائم الدولة الإسلامية)، ويجب ألا يفهم مما تقدم أن الذميين يقفون إلى جانب المسلمين على قدم المساواة التامة، أن ذلك ما لم يكن، وما لا يمكن أن يكون فى دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة. . ".
وانظر : "الإسلام والنصرانية" للإمام محمد عبده - ص ١٥.
وانظر : مواطنون لاذميون" الأستاذ فهمى هويدى - ص ١٤٧ - ١٧٦.
حيث يقول بعد دراسة شاملة قيمة فى هذا الصدد فى كلمة أخيرة - أذكر أخيراً - وأشدد - على أنه ليس من هدف هذا الاستعراض التوصل إلى تحديد واضح لشكل إسهام غير المسلمين فى ادارة الدولة الاسلامية، الأمر الذى كان يستوجب مناقشة وجهة نظر كل فقيه ومجتهد، وإنما يظل الهدف هنا هو تثبيت قاعدة المساواة، وتحديد مساحة الحركة الممكنة، من خلال تقديم نماذج تطبيقية للكيفية التى يمكن أن تتحقق بها تلك المساهمة، كما تصورها بعض الأقدمين والمحدثين".

فيما لا يعارض أصلاً ثابتاً فى الكتاب والسنة ، " فوجود الأقليات ليس مما تنفرد به دولة الإسلام ، وتحديد مناصب قيادية معينة للغالبية ليس مما تنفرد به دولة الإسلام[1] ، وبعبارة أخرى أن مبدأ المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية ، المادى فيها والمعنوى ، لا ينفى المبدأ المعمول به فى الدنيا كلها من أن يكون "حق الإدارة" للأغلبية ، وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة "[2] .

حق الانتخاب وحق عضوية المجالس النيابية :

أما عن حق غير المسلمين (الذميين حسب المصطلح الفقهى الذى يُساء فهمه وسماعه بما يجعل العدول عنه ما أمكن إلى صفة المواطنة أفضل) فى الانتخاب - رئاسيا كان أو برلمانياً - وفى الترشيح لعضوية المجالس النيابية ، وفى عضوية من يفوز بها منهم فى الانتخاب بحصوله على أكثر الأصوات ، ويثبت الحقان لهم بحكم كونهم والمسلمين شركاء فى الوطن ، وقد جاءت السنة المتواترة بالنهى عن إيذاء أهل الذمة وبتقرير ما لهم من الحقوق على المسلمين وأن "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" ، وأن من آذى ذميا فليس منا[3] ، وفى نص الوثيقة النبوية دليل شرعى قاطع على إثبات "حق المواطنة" الكاملة لأهل الكتاب فى المجتمع المسلم وفى الدولة الإسلامية ، وهناك غيره من النصوص والشواهد تدعمه ، ولا عبرة بغير النصوص حكماً فى المسألة ، وقد استندنا إليها فى اثبات الحقين المذكورين وهما من أولويات الحقوق السياسية التى تتصل بالحكم والإدارة ، وبتحقيق اشتراك المواطنين فيها - بطريق مباشر أو غير مباشر - عن طريق ممارسته هذين الحقين .

---

(١) بحث للدكتور فتحى عثمان حول مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين - نشرته مجلة الأمان البيروتية فى يونيو ١٩٧٩ ، مشار إليه فى "مواطنون لاذميون" - . . . موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين" - ط١ - ص ١٧٢ - دار الشروق .

(٢) رؤية إسلامية معاصرة - إعلان مبادئ تقديم د . أحمد كمال أبو المجد - ط١ - ص ٣٨ - دار الشروق - وانظر المرجع السابق - ص ١٥٤ - حيث يقول المؤلف : "إن حق الأغلبية فى أن تحكم - مثلاً - لا يخل بقاعدة المساواة بأى حال ، وهو الأساس الذى تقوم عليه الديموقراطيات الغربية . والأمريكيون يصوغون القضية فى التعبير الشائع : حكم الأغلبية وحقوق الأقلية . . . " .

(٣) روى عن رسول الله "من آذى ذمياً فأنا خصمه ، ومن كنت خصمه فقد خصمته يوم القيامة" من حديث البشير النذير للسيوطى وأشار إلى أن سنده حسن .

وإثباتهما لغير المسلمين على أساس كونهم مواطنين كغيرهم من المسلمين داخل فى مفهوم ما قرره الإسلام فى شرعته من مبدئى العدل والمساواة، فإن من يعتبرون من أهل دار الإسلام لا يكون من العدل ولا المساواة حرمانهم من المشاركة مع سائر أهلها من المسلمين فى نظر الأمور الدنيوية العامة، وفى سن ما يصلح به أمر الأمة من قوانين بشأنها، وفى اختيار الحاكم والنائب، وفى الحسبة على ذوى السلطان لمنع ما عسى أن يظهر من جورهم أو اعتدائهم على مصالح المجتمع التى هى من حقوق الله.

ولما كانت المسألة كلها من المسائل الداخلة فى اطار السياسة الشرعية وتدبير المصالح العامة للأمة بكل مواطنيها، فإنها تكون من قبيل ما يسميه الأصوليون قسم العادات لا العبادات، أى ما يكون فيه لاختلاف الظروف التى تحيط بالدولة الإسلامية أثر فى اختلاف الأحكام الشرعية، ولا شك أن الظروف المختلفة التى أحاطت بالدولة الإسلامية فى مرحلة النشأة الأولى وفى صدر الإسلام تختلف كثيراً عن الظروف التى تحيط بالدولة الإسلامية فى هذا الزمان من جملة وجوه لا يسمح المقام ببيانها تفصيلاً وبحسب أنها معلومة لنا إجمالاً. ومن ثم كانت حاجة المسلمين إلى الاجتهاد فى مجال الفقه السياسى والدستورى مسألة حيوية للغاية، لتحقيق عنصر الملاءمة، ومراعاة ما طرأ من تغيرات فى ديار المسلمين أو فى العالم الخارجى[1]، ليعيش المسلمون زمانهم وليصححوا أوضاعهم، على هدى من شريعة الإسلام" غير مقيدين فيما يختارون إلا بشئ واحد: وهو عدم المخالفة لأصل من أصول التشريع القطعية، مع تحرى وجوه المصلحة، وسبيل العدل، وكان ذلك أساساً لدوام الشريعة الإسلامية. وصلاحيتها لكل زمان ومكان[2].

---

(١) من أمثلة ذلك انتهاء دولة الخلافة وتوزع الأمة الإسلامية فى دول وإمارات مستقلة، وتعرض هذه الدول أو الإمارات إلى محن مدمرة، اشتدت منها الحاجة إلى رجوعها إلى هدى دينها فى إعادة بنائها على أساس حكم شورى وعدل اجتماعى، لتعيش زمانها، حيث هبت مؤخراً ريح التغيير على صعيد عالمى لترسيخ مبدأ احترام حقوق الإنسان وإنهاء صور الحكم الاستبدادية فى عالم اليوم إلى غير رجعة، وحيث توصل الفكر السياسى المعاصر إلى استحداث أنظمة حكم تخدم إرادة شعوبها بلا تفرقة بسبب الدين أو العرف أو الجنس، وتقوم على هياكل مؤسسية، وتستعين بآليات دستورية تسمح للشعوب أن تعزل حكوماتها وتغير حكامها وتختار نوابها دون تعرض لفتنة ضررها أكبر من نفعها عادة، رجحت معها كفة مدرسة الصبر على مدرسة التغيير باليد والسلاح وإن كان على مضض لمن كان دينهم يحرم السكوت على الجور.

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الإمام محمود شلتوت - ص ٥٥٠.

مناقشة رأى القائلين بعد جواز حقى الانتخاب والنيابة لغير المسلمين :

أولاً : فيما يتعلق بالمواطنة :

ذهب بعض العلماء والباحثين المعاصرين إلى انكار حق المواطنة الكاملة على غير المسلمين (أهل الذمة اصطلاحا) فى الدولة الإسلامية، وإن كانوا لا يضعون تحفظاً على حقوقهم إلا فى حدود الحقوق السياسية وحدها، فحقوقهم المدنية مكفولة كما هى للمسلمين، وكذلك الحرية الشخصية، والحرية فى إبداء الرأى، وكفالة الحاجات الإنسانية اللازمة لكل فرد من أفراد البلاد، والحق فى بيت المال وكفالته للمعوزين، " وهكذا فقد كفل الإسلام كافة الحقوق الأساسية لرعايا الدولة الإسلامية دون تمييز "[1]، واختلفوا فى مسألتين.

الأولى : تتعلق بالولايات العامة والوظائف الحكومية :

ويجد الباحث أن هناك إجماعاً على أن بعض الوظائف العليا لا يقلدها غير المسلمين وذلك لاقتضاء اشتراط الإسلام فى شاغلها، مثل رئاسة الدولة، ورئاسة الوزارة (وزارة التفويض)، وقيادة الجيش، وإمارة المناطق (المحافظات)، أما ما كان دونها فإنه يجوز لهم تقلدها[2]، وهذا مسلم من جهتين : أولاهما - لارتباط هذه المناصب بمقصود الولايات التى هى منها وتحتاج إلى وقوف على علم الدين وأحكام الشريعة، وثانيهما - إعمالاً لمبدأ مسلم به من الناس كافة ومعمول به فى غير دولة

---

(١) الاتجاهات المعاصرة للبحث القانونى فى العالم الإسلامى (بحث بالمجلة الدولية للعلوم الاجتماعية - العدد الرابع - السنة الأولى، ١٩٧٠ مركز مطبوعات اليونسكو - ص ١٧ - للأستاذين محمد سامى عبد الحميد وياسين محمد تاج الدين مشار إليه فى حقوق الإنسان وحرياته الأساسية فى النظام الإسلامى والنظم المعاصرة للدكتور عبد الوهاب عبد العزيز الشيشانى - ص ٦٧٠ .

(٢) الأحكام السلطانية للماوردى - ص ٢٥ - ٢٩ .

مبادئ نظام الحكم فى الإسلام د. عبد الحميد متولى - ص ٣٩٤ وما بعدها .

حيث يقول : " فلقد رأينا فى التاريخ الإسلامى أن من أهل الذمة من تولى من مناصب الدولة حتى منصب الوزير، على أن يكون من وزراء "التنفيذ" لا من وزراء "التفويض" . ولقد كان من الذميين من تولى قيادة الجيش إبان الحكم الإسلامى فى الأندلس، وفى عهد الخليفة هارون الرشيد وضعت جميع المدارس تحت رقابة أحد المسيحيين (وهو حنا مسنيه).

الإسلام كذلك فى القديم والحديث، وهو أن المساواة فى الحقوق لا تنفى أن يكون حق الإدارة العليا للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة[1].

والثانية : تتعلق بالحقوق السياسية :

ففى شأن حق الانتخاب وحق عضوية المجالس الشورية (النيابية) نجد الأستاذ أبو الأعلى المودودى يقول : "إن رئيس الحكومة فى الإسلام وظيفته أن يدير أمر الدولة وفق مبادئ الإسلام. وأن مجلس الشورى لا عمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئى. لذلك فالذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم، كما لا يصح لهم أن يشتركوا فى انتخاب رجال لهذه المناصب كالناخبين. ويجوز لا شك أن يمنح هؤلاء حقوق العضوية والتصويت فى المجالس البلدية والمحلية، لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة، وإنما تكون وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية"[2]. وقد استند فى رأيه إلى دليلين أحدهما من الكتاب وهو قوله تعالى : **﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين أووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض. والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا﴾** [الأنفال : ٧٢] فهذه الآية - على حد تعبيره وفهمه لها - تبين أساسين للمواطنة : الإيمان وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها . . وقد ألقى الإسلام على كواهل هؤلاء السكان المسلمين تبعة حمل نظامه كله . . يخولهم وحدهم الحق فى أن ينتخبوا أولى الأمر لهذه الدولة، ويشتركون فى البرلمان - مجلس الشورى - المدير لشئونها.

وبالرجوع إلى معنى الآية والسياق الذى جاءت فيه نجد أنها عرضت لأربعة أصناف

---

(١) انظر "رؤية اسلامية معاصر - إعلان مبادئ" تقديم د. أحمد كمال أبو المجد حيث يقول: إن مبدأ المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية، المادى فيها والمعنوى، لا ينفى المبدأ المعمول به فى الدنيا كلها من أن يكون حق الإدارة للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة.

وانظر : مواطنون لاذميون للأستاذ فهمى هويدى - ص ١٥٢ حيث يورد تحت عنوان فرعى "تصنيف وليس تمييزاً" صياغة لهذه المسألة فى عبارة نصها : المساواة فى الحقوق، والواجبات مع الأغلبية، والتصنيف لا يتعارض مع المساواة لكن التمييز يتعارض مع العدل.

(٢) نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور - أبو الأعلى المودودى - ص ٢٩٨.

بحسب الفضل تكون منهم المؤمنون فى عصر النبى ﷺ ، والولاية المذكورة هى ولاية النصرة والمعنوية بين المؤمنين.

ولا نرى فى معنى الآية ما يجعلها دليلاً على ما ذهب اليه الأستاذ المودودى من فكرة أن الذمى لا يتمتع بحقى الانتخاب والنيابة[1].

وأما الدليل الآخر : فهو احتجاجه بالسوابق التاريخية، ويخص ما جرى عليه العمل فى صدر الإسلام : "إننا لا نجد فى عهد النبوة ولا فى عهد الخلافة الراشدة مثلاً يدل على أن أحداً من أهل الذمة انتخب عضواً لمجلس الشورى أو ولى حكماً على قطر من أقطار الدولة أو قاضياً عليه أو وزيراً لشعبه من شعب الحكومة أو ناظراً عليها أو قائداً فى الجنود، أو سمح له بأن يدلى برأيه فى انتخاب الخليفة، مع أنه لم يكن حتى ولا عصر النبى ﷺ خالياً من أهل الذمة . . فلو كان الاشتراك فى كل هذه الأمور من حقهم لما بخسهم رسول الله ﷺ شيئاً من هذا الحق، ولا قعد عن أدائه مدة ثلاثين سنة أتباعه وأصحابه المربون على عينه ﷺ .

وما نراه أن الاحتجاج بهذه السوابق التى ذكرها مردود عليه لأكثر من سبب. أولها أنها تضمنت خلطاً بين ما هو محل اتفاق عند الجمهور كالذى يتعلق بمنصب الرئاسة العليا للدولة الإسلامية، ووزارة التفويض (رئاسة الحكومة)، ورؤساء الأقاليم. لأن هذه المناصب تتطلب فى شاغلها أن يكون على وقوف بأحكام الإسلام ومقاصد شريعته، وبين ما هو محل اختلاف ونظر كحق الانتخاب وحق عضوية مجالس الشورى. وثانيها أنها ليست من الدين وإنما هى من باب المعاملات والعادات والسياسات، لا العقائد والعبادات، والأصل فى الأولى التعليل والقياس والالتفات

---

(١) انظر تفسير المنار ـ جـ ١٠ ـ ص ٩٢ وما بعدها.

حيث يقول : وقوله تعالى ﴿**والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا**﴾، وهذا هو الصنف الثالث من أصناف المؤمنين وهم المقيمون فى أرض الشرك تحت سلطان المشركين وحكمهم وهى دار الحرب والشرك بخلاف من يأسره الكفار من أهل دار الإسلام، فله حكم أهل هذه الدار، ويجب على المسلمين السعى فى فكاكهم بما يستطيعون من حول وقوة باتفاق العلماء، بل يجب مثل هذه الحماية لأهل الذمة أيضاً، وكان حكم غير المهاجرين أنهم لا يثبت لهم شيء من ولاية المؤمنين الذين فى دار الإسلام، إذ لا سبيل إلى نصرة أولئك لهم، ولا إلى تنفيذ هؤلاء لأحكام الإسلام فيهم، والولاية حق مشترك على سبيل التبادل. وأما الصنف الرابع من المؤمنين فى ذلك العهد هم المعنيون بقوله تعالى : ﴿**والذين آمنوا من بعد وهاجروا منكم فأولئك منكم**﴾ الأنفال : ٧٥، أى منكم فى الولاية، وأن جعلهم تبعاً لهم وعدهم منهم دليل على فضل السابقين على اللاحقين.

إلى المعانى لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات فإن الأصل فيها التعبد والتزام النصوص لا الالتفات إلى المعانى[1].

وثالثاً : المرجع فى هذه السوابق وأمثالها هو الكتاب والسنة، وليس آراء الفقهاء.

ورابعاً : أن الحقبة التاريخية التى احتج بالسوابق خلالها لها ظروفها الخاصة من جهة، واعتبار المصلحة هو أساسها من جهة أخرى حيث لم يرد فى موضوع ما ذكر من السوابق نص قطعى من الكتاب أو السنة.

وخامساً: أنها فترة محدودة من تاريخ المسلمين الذى تجاوز أربعة عشر قروناً .

وسادساً : تحميله هذه الحقبة ما لا يجوز تحميله إياها مما ذكر عن فكرة التمثيل ومجلس الشورى فإنها مستجدات فى تاريخ الفكر السياسى الإسلامى يحتاج النظر فيها إلى فقه جديد واجتهاد رشيد.

آيات قرآنية أخرى استدل بها فى الموضوع :

١ ـ قوله تعالى : ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**﴾ [النساء : ١٤] هل يحمل المعنى على أنه إخبار أم تقرير حكم شرعى؟

وقد جاء ذكر هذه الآية فى كلام للإمام الغزالى عن الحسبة وشروط المحتسب على سبيل الاستدلال بها على منع غير المسلم من الحسبة على مسلم. ولما كان الرأى الذى تبنيناه ـ وقد تقدم ذكره ـ يجعل من جماعة أهل الحل والعقد فى صورتهم الحديثة ـ وهى البرلمان المنتخب من الشعب ويناط به مهمتا التشريع والرقابة الاحتسابية على ذوى السلطان (السلطة التنفيذية وعلى رأسها الحاكم) مؤسسة أو ولاية الحسبة على السلطة الحاكمة، بدلا من "والى الحسبة" الذى كان يعينه الخليفة وله فى الحسبة اختصاص عام وإن كانت ولاية الحسبة المؤسّسيّة التى تشكل من جماعة أهل الحل والعقد وهم أهل الشورى الذين انتخبهم الشعب عن إرادة حرة ووعى بمسئولياته ولاية ذات اختصاص خاص وهو الحسبة على الحكومة والحاكم.

لما كان الأمر كذلك فقد استرعى نظرنا ما ذهب إليه الإمام الغزالى من منع غير المسلم أن يحتسب على مسلم منكراته الظاهرة فضلاً عن أن يكون من يحتسب عليه من

---

(١) انظر فى التفرقة بين العادات والعبادات :
الموافقات للشاطبى ـ جـ٢ ـ ص ٣٠٠ وما بعدها.

أولى الأمر، لأن فى ذلك - كما يقول - إظهار دالة الاحتكام من غير المسلم على المسلم وفيه اذلال للمحتكم عليه، وهو محظور ديناً، فالكافر إن منع المسلم بفعله فهو تسلط عليه فيمنع من حيث أنه تسلط، مستدلاً فى ذلك بقوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾ [النساء: ١٤١]، وأما مجرد قوله "لا تزن" - مثلاً فليس بمحرم عليه من حيث أنه نهى عن الزنا، ولكن من حيث إنه إظهار دالة الاحتكام على المسلم ممنوع. والفاسق يستحق الإذلال ولكن لا من الكافر الذى هو أولى بالذل منه؛ فهذا وجه منعنا إياه من الحسبة، وإلا فلسنا نقول إن الكافر يعاقب بسبب قوله لا تزن، من حيث إنه نهى، بل نقول إنه إذا لم يقل لا تزن يعاقب عليه إن رأينا خطاب الكافر بفروع الدين وفيه نظر"[١]، ويستفاد من كلام الغزالى أنه ممن لا يرون أن للذمى أو غير المسلم حق المواطنة الكاملة فى المجتمع المسلم وهو خلاف ما نراه بدليله. وممن استشهد بالآية على أن الإسلام شرط فى الإمامة، الإمام ابن حزم بقوله: والخلافة أعظم السبل[٢].

---

(١) إحياء علوم الدين للإمام الغزالى - جـ٢، ص ٣١٤، ٣١٥.

(٢) الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم - جـ٥ - ص ١٠ - دار الجيل - بيروت.

حيث قال: "والخلافة أعظم السبل، ولأمره تعالى بإصغار أهل الكتاب وأخذهم بأداء الجزية، وقتل من لم يؤمن من أهل الكتاب حتى يسلموا" ولا نرى صحة استدلاله بالآية على شرط الإسلام فى الخلافة وإن كنا نوافقهم على الشرط كما هو عليه الجمهور ولكن استدلالاً بغير آية النساء التى نحسبها لا تصلح دليلاً على ما أراد، بل هو شرط ظاهر وبديهى إذ إن الغاية الأساسية من منصب الإمام هى تنفيذ شريعة الإسلام فكيف يمكن تنفيذها أو ترعى مصلحة الأمة والملة إن لم يكن متولى هذا المنصب مسلماً؟ (النظريات السياسية الإسلامية د. محمد ضياء الدين الريس - ط ١٩٧٩ ص ٢٩٤ - كما لا نرى صحة ما ذكر من أن الله تعالى أمرنا بإصغار أهل الكتاب، ولا أخذهم بالجزية، ولا قتل من لم يؤمن من أهل الكتاب حتى يسلم، وقد سيقت كلها بما يوحى بأنها أحكام عامة مقررة فى شرع الإسلام، فخلط ما ورد من آيات فى المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله، وما هو وارد فى كتاب الله وسنة رسوله (ص) بشأن التعامل العادى مع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، من أهل الكتاب كما جاء فى سورة الممتحنة (الآيتين ٨، ٩)، وما شهد القرآن فى حق أهل الكتاب فى سورة آل عمران (فى الآيتين ٧٥، ١١٣)، وما أمرنا به من مراعاة أدب المجادلة لأهل الكتاب فى سورة العنكبوت [أية ٤٦]، وأن القاعدة فى مجال العقيدة هى قوله تعالى ﴿لا إكراه فى الدين﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وأن رسول الله ساوى بين المسلمين وغير المسلمين فى ديار الإسلام إذ جعلهم أمة مع المؤمنين، وأن الجزية هى مقابل المنعة فإن هم قاموا بها سقطت عنهم الجزية وأنها لا تؤخذ إلا عن يد أى من سعة وأن قوله تعالى: ﴿وهم صاغرون﴾ ليس معناه إذلالهم وإصغارهم وإنما المراد به الخضوع لحكم الإسلام، فإن أسلموا عم الهدى والعدل والإخاء فى الدين، وإن لم يسلموا كان الاتحاد بينهم وبين المسلمين بالمساواة فى العدل كالمسلمين، وما تسميتهم أهل الذمة لتعنى إلا أن الحقوق تكون لهم بمقتضى ذمة الله وذمة رسوله. هذا ولم يخترع الإسلام نظام الجزية ولا اصطلاح أهل الذمة فإنهما كانا مما يتعامل به العرب والعجم قبل الإسلام.

ولذلك تعين علينا النظر فى تفسير الآية لنرى إن كانت تصلح دليلاً على ما قال به الغزالى وغيره أم أنه لا يصلح الاستدلال بها عليه . ونلخص وجهة نظرنا فيما يلى :

أولاً : ما ذكره الشاطبى فى تفسير قوله تعالى : **﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾** ، قال : إن حمل على أنه إخبار لم يستمر مصدره لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسره وإذلاله ، فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه ، وهو تقرير الحكم الشرعى فعليه يجب أن يحمل . . وقد تبين فى أصول الدين امتناع التخلف فى خبر الله تعالى ، وخبر رسول ﷺ ، ويثبت فى الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق ، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد[1] وقد عقب عليه الشارح الأستاذ الشيخ عبد الله دراز بقوله : "إنه يجوز بقاء الآية على معنى الخبر ، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الإيمان الراسخ من الاستعداد والاتحاد والثبات ، وإن التاريخ يشهد بأن المسلمين لا يغلبون على أمرهم ما داموا كذلك[2] والتفسيران - فيما نرى - لا يتناقضان إذ المدار فيهما على الحكم الشرعى الذى تضمنته الآية وهو "وعد الله القاطع وحكمه الجامع : أنه متى استقرت حقيقة الإيمان فى نفوس المؤمنين ، وتمثلت فى واقع حياتهم منهجاً للحياة ، ونظاماً للحكم ، وتجرداً لله فى كل خاطرة وحركة ، وعبادة لله فى الصغيرة والكبيرة . . فلن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً[3] فهى - على هذا الوجه الذى نستحسنه - لا تقود إلى ما ذهب إليه الإمام الغزالى من منع غير المسلم من الحسبة على المسلم فيما هو من حقوق الله أو كان حقه فيه هو الغالب ، كمنع الحاكم من الجور أو من ترك الشورى ، وما إلى ذلك مما يعد عدواناً على حق من حقوق الله .

ثانياً : ما جاء فى تفسير صاحب المنار للآية من "أن الكافرين لا يكون لهم من حيث هم كافرون سبيل ما على المؤمنين من حيث هم مؤمنون بحقوق الإيمان ويتبعون

---

(١) الموافقات للشاطبى - جـ١ - ص ٩٩، ١٠٠ .

(٢) انظر المرجع السابق - تعقيب الشارح الأستاذ الشيخ عبد الله - دراز - ص ١٠٠ .

(٣) فى ظلال القرآن للأستاذ الشهيد سيد قطب - جـ٢ - ص ٧٨٢ ، ٧٨٣ .

هديه. وكلمة "سبيل" هنا نكرة فى سياق النص تفيد العموم، وقد أخطأ من خصها "بالحجة"، وسبب هذا التخصيص عدم فهم ما قررناه آنفاً، من كون النصر مضموناً لوعد الله وسنته للمؤمنين بشرطه.. وما غلب الكافرون المسلمين فى الحروب والسياسة وأسبابها العلمية والعملية من حيث هم كافرون. بل من حيث إنهم صاروا أعلم بسنن الله فى خلقه وأحكم عملاً، والمسلمون تركوا ذلك.. فليعتبر بذلك المعتبرون".

وهو لا يختلف عما سبق، ويؤكد وجهة نظرنا.

ثالثاً: ما ذكره ابن القيم فى الطرق الحكمية عن هذه الآية حين عرض بحث شهادة غير المسلمين على بعضهم وعلى المسلمين، وبين آراء الفقهاء فيها وأدلتهم، وكما يقول الشيخ شلتوت فى تلخيصه المحكم لما ذكره ابن القيم فى هذا الصدد: "والناظر فى المصادر التشريعية لهذه المسألة يخرج منها بأن الشريعة الإسلامية تقبل شهادة غير المسلمين بعضهم على بعض، وعلى المسلمين فى المعاملات التى جرت العادة بحصولها أمامهم أو اشتراكهم فيها. أما مثل الرجعة، والزواج، وطهارة الماء ونجاسته، وحل الذبيحة وحرمتها، من الشئون الخاصة بالمسلمين، والتى يغلب فيها الجانب الدينى فإن شهادتهم فيها لا تقبل... أما آية النساء - المشار إليها - فيدل سابقها ولاحقها على أن "السبيل" فيها لا يشمل الشهادة ولا القضاء، إنما هو سبيل العزة والقهر من الكافرين على المؤمنين. وفى الواقع أن السبيل فى الشهادة والقضاء إنما هو للحق الذى ظهر للقاضى بأى طريق كان، ولا سبيل لذات الشاهد، لا على المشهود عليه، ولا على القاضى - وبهذا تبين أنه لا دلالة لقوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾ على منع قبول شهادة غير المسلمين[1].

وعلى هذا الوجه فى تفسير الآية - وهو ما نرجحه - فإنه لا يمنع غير المسلم من الحسبة على المسلم - وإن كان السلطان - لمنع ما يظهر له من اعتداء يقع منه على حق

---

(١) انظر: الإسلام عقيدة وشريعة للإمام محمود شلتوت - ص ٥٢٨، ٥٢٩، والطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن القيم - ص ١٨٢ وما بعدها.

من حقوق الله، والسبيل فيها إنما هو لمنع المنكر الذى وقع بأى طريق كان ولا سبيل لذات المحتسب لا على المحتسب عليه ولا على القاضى، إذا كان المحتسب وإن كان غير مسلم شاهد حسبة، وشهادته مقبولة بدون دعوى أخرى تتقدمها وكان قوله حينئذ شهادة لا دعوى.

ومن كان هذا حقه فى الإسلام من غير المسلمين، فلا نرى وجهاً لمنعه لا من حق الانتخاب ولا من حق عضوية أهل الشورى والحسبة على ذوى السلطان (أى المجالس النيابية).

ثانياً : أما الآيات الأخرى فنوردها هنا على سبيل الإشارة إليها حيث استدل بها بعض من قالوا بحرمان غير المسلمين حقوقهم السياسية فى الدولة الإسلامية وسوف نناقش مدى صحة استدلالهم بها على أن غير المسلمين ليس لهم "حق المواطنة" الكاملة فى المجتمع الإسلامى، ومن ثم لا يترتب لهم ما للمسلمين من حقوق سياسية كحق الانتخاب وحق عضوية مجالس الشورى. والآيات الأربع هى :

١ - **﴿يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾** [النساء : ١٤٤]

٢ - **﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾** [آل عمران : ٢٨]

٣ - **﴿يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودّوا ما عنتم، قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾**[آل عمران : ١١٨].

وقفة مع معانى هذه الآيات :

أولاً : فى الآيتين الأولى والرابعة نهى للمنافقين جاء فى الأولى عاما وجاء فى الأخرى خاصا، عن نصرة الكفار واليهود والنصارى. المعادين للنبى والمؤمنين - فيما ينافى مصلحة المسلمين ومثله ما جاء فى الآيتين الثانية والثالثة، فذلك معنى الولاية "وليس هو كما خص البيضاوى "الولاية" بمعاشرة المحبة والاعتماد على الأشخاص فى الأمور، فهو خطأ تتبرأ منه لغة الآية فى مفرداتها وسياقها،

كما يتبرأ منه سبب النزول والحالة العامة التى كان عليها المسلمون والكتابيون فى عصر التنزيل [١].

ثانيــاً : "الولاية" المذكورة فى الآيات لا تدل على عدم جواز استخدام الدولة لغير المحاربين لنا، ولا على عدم معايشة الكتابى والإقامة معه، وإن كان ذا ذمة أو عهد لا خوف من الإقامة معه ولا خطر. ولا هى من هذا السياق فى شىء وقد كان اليهود يقيمون مع النبى ﷺ ومع الصحابة فى المدينة، وكانوا يعاملونهم بالمساواة التامة حتى أن عليا (رضى الله عنه) لما تحاكم مع يهودى إلى عمر (رضى الله عنه)، وخاطبه عمر أمام خصمه اليهودى بالكنية (يا أبا الحسن) غضب وعاتب عمر أنه عظمه أمام خصمه، وعمر لم يقصد تمييزه على خصمه، وإنما جرى لسانه بذلك لتعوده تكريم على بمخاطبته بالكنية.

وما جاء فى الآية الرابعة من نهى خاص عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء فهو وارد فى شأن من كانوا محاربين للنبى ﷺ وللدين.

فالنهى عن موالاة اليهود والنصارى فى الآية الرابعة محصور فى الذين قاتلوا المسلمين فى الدين، وكل شعب حربى يعامل المؤمنين مثل هذه المعاملة تحرم موالاته قطعاً، وهو أمر وارد فى كل ملة وفى كل زمان، كما جاءت به آيات [٢] مفصلة فى سورة الممتحنة تقطع كلها بانحصار النهى عن الموالاة فى المحاربين للدين وأهله، ويظل البر والقسط هو الأصل فى المعاملة - خلا هذه الحالة المنصوصة وهى موقوتة بحكم سنن الله فى الحياة - كما قررته الآية : **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾** [الممتحنة : ٩]، ولا يتأتى التعامل على أصل البر والقسط بين سكان بلد واحد دينه الإسلام الذى يقوم نظامه على مبدئى المساواة والعدل، ويكون شطر من سكانه لا يتمتع بحق المواطنة الكاملة ولا تجرى عليه القاعدة الفقهية التى تقرر لغير المسلمين فى المجتمع الإسلامى أن "لهم ما لنا وعليهم ما علينا". ولئن نفى الله تعالى ولاية المسلمين غير المهاجرين إذا كانت الهجرة واجبة، وذلك فى قوله تعالى : **﴿والذين**

---

(١) انظر تفسير المنار - جـ٦ - ص ٣٥٤.

(٢) انظر الآيات ١، ٨، ٩ من سورة الممتحنة.

آمنوا ولم يهـاجروا مـا لكن من ولايتهم من شيء حتى يهاجـروا وإن استنصـروكم في الدين فعليكم النصـر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ [الأنفـال : ٧٢] فـلأن ينفي ولاية اليهود والنصارى - وقد كانوا محاربين - أولى[1].

ثالثاً : أن المواطنة الكاملة التي أثبتها دستور المدينة لغير المسلمين كانوا من أهل الكتاب.

ويلاحظ أن النهي الوارد عن ولاية غير المؤمنين في الآيتين الأولى والثانية ذكر فيه الكافرون المعتدون ونعوت البطانة في الآية الثالثة، وأما في الآية الرابعة فكان في حق الكتابيين والمحاربين لنا، "وقد فرق الشرع بين الكافرين وأهل الكتاب في عدة مسائل. ألم تر أن الله تعالى أباح لنا طعام أهل الكتاب والتزوج بنسائهم دون المشتركين، وهو يقول في حكمة الزوجية وسرها: **﴿وجعل بينكم مودة ورحمة﴾** [الروم : ٢١][2]، والتفرقة التي نجدها في آيات الله بينهما توجب على المسلمين التزامها.

رابعـاً : أن النهي عن ولاية غير المسلمين التي قررتها آيات الكتاب ووردت بها السنة الصحيحة في مواضع كثيرة كلها محصورة مقيدة بكون المنهي عن ولايتهم في حالة اعتداء حربي على الملة والأمة، ويخطئ من ظن أن النهي عن المخالف في الدين مطلقاً. بل إن نعوت البطانة الأربعة التي جاء ذكرها في الآية الثالثة التي تفيد نهي المؤمنين عنها فإن هذه النعوت هي قيود للنهي، فهو نهي خاص بمن كانوا في عداوة المؤمنين على ما ذكر في الآية، "وأنت ترى من هذه الصفات التي وصف بها من نهي عن اتخاذهم بطانة "مباطنتهم" لو فرض أن اتصف بها من هو موافق لك في الدين والجنس والنسب لما جاز لك أن تتخذه بطانة لك إن كنت تعقل. لذلك قال الله تعالى في آخر الآية **﴿قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾** يعني بالآيات هنا : العلامات الفارقة بين من يصح أن يتخذ بطانة ومن لا يصح أن يتخذ لخيانته وسوء عاقبة مباطنته"[3].

---

(١) انظر تفسير المنار - جـ٦ - ص ٣٥٤.

(٢) المرجع السابق - جـ٦ - ص ٣٥٥.

(٣) المرجع السابق - جـ٤ - ص ٦٨.

النتيجة التى نخرج بها من وقفتنا مع الآيات التى استدل بها النّافون لحق المواطنة لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية وما رتبوه على ذلك من حظر الحقوق السياسية لهم:

إن النتيجة التى خرج منها الباحث من هذه الوقفة مع ما ذكرنا من آيات الكتاب وسياق نصوصها، واستكناه مراد الشارع منها تدبراً فيها وعند من تيسر لنا الرجوع إليه من المفسرين فى بيان معناها ومعرفة أسرارها وأحكامها، أنها لا تقود إلى ما فهمه منها القائلون بعدم إثبات المواطنة الكاملة لغير المسلمين فى المجتمع الإسلامى استناداً إليها، بل تقود إلى نقيض ما فهموه منها وإلى غير ما خلصوا اليه فى حكم أهل الكتاب الذين يعيشون مع المسلمين فى دار الإسلام أمة مع المؤمنين لهم ما للمؤمنين وعليهم ما على المؤمنين، فلم يقرّوا لهم بحقوقهم السياسية، ولم يجيزوا لهم حق الانتخاب أو حق الترشيح لعضوية أهل الشورى، فالآيات جميعاً - التى ذكرناها - واردة فى المعتدين على الإسلام، والمحاربين لأهله، وتنفير أفراد الأمة من خصومها واجب يتجدد فى كل عصر[1].

حول تقرير حق الانتخاب والترشيح لغير المسلمون فى الدولة الإسلامية :

لقد خلصنا إلى أن تقرير هذين الحقين من الحقوق السياسية لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية غير محظور فى الإسلام، ولا حرج من مشاركة غير المسلمين فى ممارستهما بوصفهم أمة مع المسلمين، وإن هذين الحقين ليسا مما يعتبر الوصف الدينى فيه أساساً مقبولاً للتمييز بين المواطنين، أى توافر شرط الإسلام فى الشخص الذى يمارسها.

وقد خلص غيرنا من الباحثين المعاصرين إلى نفس هذه النتيجة، فنجد الدكتور عبد الكريم زيدان يقول فيما يتعلق بحق الانتخاب والترشيح والاشتراك فى انتخاب رئيس الجمهورية فى الدولة الإسلامية التى تأخذ بهذا النظام من الحكم، "والظاهر لنا الجواز لأن رئاسة الجمهورية فى الوقت الحاضر ليست لها صيغة دينية كما كانت فى السابق. فليست هى إذن الخلافة التى يتحدث عنها الفقهاء وإن بقى لها شىء من معانيها - فرئاسة الجمهورية رئاسة دنيوية وليست هى خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين

---

(١) التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام - الشيخ محمد الغزالى - ص ٤٠ - مشار إليه فى "مواطنون لاذميون" للأستاذ فمى هويدى - ص ١٠٧.

وسياسة الدنيا " وهو تعريف الماوردى للخلافة "[١] وإذا كان الحال هكذا، فلا نرى منع الذميين من انتخاب رئيس الجمهورية قياساً على منعهم من انتخاب الخليفة فى العهود السابقة. وعلى هذا يجوز للذميين المشاركة فى هذا الانتخاب لأنهم غير ممنوعين من المشاركة فى شئون الدولة الدنيوية - أما انتخاب ممثليهم فى مجلس الأمة، وترشيح أنفسهم لعضويتهم فنرى جواز ذلك لهم أيضاً. لأن العضوية فى مجلس الأمة تفيد إبداء الرأى، وتقديم النصح للحكومة، وعرض مشاكل الناخبين، ونحو ذلك، وهذه الأمور لا مانع من قيام الذميين بها ومساهمتهم فيها "[٢].

وأرى أن هذا الاحتراز أو التخصيص الذى أورده المؤلف فيما يتعلق بصيغة نظام الحكم، هل خلافة أم نظام جمهورى، بحيث يجوز فى الثانى ما لا يجوز فى الأول من حق غير المسلمين فى انتخاب الرئيس الأعلى للدولة، مسألة فيها نظر، فكلا النظامين نظام سياسى مدنى وإنما تأتى الصيغة الدينية فيها من حيث الأهداف والأساس المعنوى لهما. فطالما كان نظام الحكم فى الدولة الإسلامية شوريا، وكانت الشريعة الإسلامية هى مصدر التشريع فيه بحق بحيث لا يوجد قانون فى الدولة يخالف أصلاً من أصول الإسلام الثابتة، وتحقق فيه العدل السياسى والعدل الاجتماعى بين الناس، فهو نظام حكم إسلامى وإن اختلفت البنى والأسماء، فالعبرة بالجوهر والمعانى، فنظام الخلافة نظام صاغه الصحابة وهم أهل الحل والعقد، وقام على أصل الإجماع لا على أصل من نصوص الكتاب أو السنة، فالصياغات التى تنتظم بها حياة المجتمع ويتحقق عن طريقها مصالح الناس، متروكة للاجتهاد لأنها مما يتغير بتغير الظروف والأزمان، " وأول إجماع يعتبره الشافعى هو إجماع الصحابة ثم إجماع المجتهدين فى أى عصر بعدهم[٣]، وقد تقتضى سنة التطور وتغير الظروف ما لم تقتضه فى صدر الإسلام فيرى أهل الحل والعقد وأهل الاجتهاد جواز المساواة بين غير المسلمين فى الحقوق السياسية، فيكون لهم ما احترز منه الدكتور زيدان، ولو كان نظام " خلافة "، وأحسب أن التغير والتطور قد وقعا بالفعل فى واقع المجتمعات والدول الإسلامية التى تطبق نظام حكم نيابى، فنصت دساتيرها على مبدأ المساواة بين مواطنى الدولة، فجاء فيها

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردى - ص٣ - حيث يقول : الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا.

(٢) أحكام الذميين المستأمنين - الدكتور عبد الكريم زيدان - ص ٧١، ٨٣ مشار إليه فى " مواطنون لاذميون " للأستاذ فهمى هويدى - ص ١٦٨، ١٧٠.

(٣) الشافعى حياته وعصره، آراؤه وفقهه للأستاذ محمد أبو زهرة - ص ١٧٨.

أنه لا تمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين[1]، وذلك مع ما تنص عليه هذه الدساتير الإسلامية من أن الإسلام دين الدولة وأن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع[2].

ولما كنت بسبيل تقديم نماذج من آراء بعض العلماء المحدثين حول حقوق غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى فى الانتخاب والترشيح لعضوية المجالس النيابية من منظور الإسلام، فإن الدكتور فتحى عثمان يقول فى هذه المسألة : "وإذا كان تولى الذمى لمنصب وزارة التنفيذ قد وسع الماوردى، فضلاً عن أنه حدث فى واقع التاريخ الإسلامى، فكم كان من الواجب أن يدفعنا ذلك لتقرير حق الذمى فى الانتخاب والترشيح دون تردد. إما تحفظ الماوردى "إلا أن يستطيلوا فيكونوا ممنوعين من الاستطالة"[3] فإن القواعد القانونية العامة كفيلة بمراعاته، وهى تمنع من إساءة استعمال السلطة، وتوجب احترام الدستور أو القانون الأساسى الأعلى، وهو فى دولة الإسلام أحكام الشريعة الإسلامية القطعية[4].

---

(١) ذلك مثلاً شأن دستور جمهورية مصر العربية (الصادر سنة ١٩٧١) بالمادة ٤٠، ودستور دولة الكويت (الصادر سنة ١٩٦٢) بالمادة ٢٨، ودستور المملكة الأردنية الهاشمية (الصادر سنة ١٩٥٢) بالمادة ٦، واكتفت الجمهورية السورية فى دستورها (الصادر عام ١٩٥٠) بالنص على أن المواطنين متساوون أمام القانون، مع ملاحظة أنه ينص (بالمادة ٣ فقرة ٢) على أن الفقه الإسلامى هو المصدر الأساسى للتشريع - وكما هو شأن دستور الجمهورية الأندونيسية (الصادر سنة ١٩٥٦)، مع ملاحظة أنه ينص (بالمادة ١ فقرة ب) على أن كتاب الله وسنة رسوله الكريم هما المرجع الأول والأعلى لنظام الجمهورية الأندونيسية.

(٢) دستور جمهورية مصر العربية (الصادر سنة ١٩٧١ بالمادة ٢) شأن سائر دساتير الدول الإسلامية مع اختلاف فى الصياغات.

(٣) ص ٣١ - الماوردى (الأحكام السلطانية).

(٤) بحث حول مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين، للدكتور فتحى عثمان، نشرته مجلة الأمان البيروتية فى يونيو ١٩٧٩ مشار إليه فى "مواطنون لاذميون" للأستاذ فهمى هويدى - مرجع سابق - كما يقول د. فتحى عثمان فى بحثه "والحق أن كثيراً مما يجوز ولا يجوز للأقليات توليه من المناصب ما يمكن الاستئناس فيه بسوابق العمل فى الدول المختلفة . فوجود الأقليات ليس مما تنفرد به دولة الإسلام، وتحديد مناصب قيادية معينة للغالبية ليس مما تنفرد به دولة الإسلام، وإنما قد تكون لطبيعة الدولة الإسلامية وخصائصها آثار فى هذا المجال: فلا يتصور مثلاً أن يكون رؤساء الدولة والحكومة والسلطة التشريعية والمحكمة العليا فى الدولة الإسلامية من غير المسلمين، رغم أن ذلك حدث فى مصر الحديثة ثلاث مرات : عندما تولى نوبار باشا وهو مسيحى رئاسة الوزارة سنة ١٨٧٨، كما تولى بطرس باشا عالى المنصب ذاته عام ١٩٠٨، وفى عام ١٩١٩ أسندت رئاسة الوزارة لقبطى ثالث، هو يوسف وهبة باشا، كما لا يتصور أن يكون هؤلاء من غير المسيحين فى أية دولة علمانية ديمقراطية غربية . . " ونضيف : "أما الشريعة الإسلامية نفسها، فلا شأن لها فى استبعاد أهل الذمة عن الوظائف. كان معاوية أحد أصحاب النبى (ص)، ومن أفقه الناس فى الدين وأعرفهم بسياسة عمر، ومع ذلك استعمل على ديوان الخراج سرجون بن منصور وكان نصرانيا، وكانت وظيفته تشبه وظيفة وزير المالية فى الوقت الحاضر، ولو كان =

وفى المقابلة نجد فى دائرة المعارف الإسلامية ما نشر تحت كلمة "الذمة"، وفيها كتب د. ب ماكدونالد أن أهل الذمة "لا يعدون مواطنين فى الدولة الإسلامية[1]، وقريب منه قول الدكتور خدورى : "إلا أن الذمى لا يستحق المواطنة الكاملة. ."[2]، وكذلك قول الدكتور هشام شرابى وهو يعرض لموقف غير المسلمين فى العالم العربى قبل الحرب العالمية الأولى : "بينما كان المسلم مطمئنا ومرتاح البال إلى محيطه الاجتماعى، كان المسيحى دائماً يعيش صورة القلق الواعى. أحس الأول بأنه سيد بيته وأحس الثانى بأنه غريب[3]، وعلق الأستاذ فهمى هويدى على المقولتين

= فى الشرع الإسلامى ما يحرم الاستعانة بالذميين فى أعمال الإدارة، لما كان فعل معاوية. لقد كان الدين فى العهد الماضى يقوم مقام القومية - الجنسية - فى الزمن الحاضر، وكان فى منطق العصور الحالية أن يستقل المسلمون بوظائف الدولة، كما يستقل المسيحيون بوظائف الدولة المسيحية، لاحرج عليهم فى ذلك ولا لوم، ولكنهم، رغم هذا ، أشركوا المسيحيين واليهود فى دولتهم، وكانت هذه المشاركة تشتد أحياناً حتى تكاد تطغى . . وقد لاحظ ذلك المستشرق "آدم متز" فكتب يقول : من الأمور التى تعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين فى الدول الإسلامية، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين فى بلاد الإسلام وقد قلد ديوان جيش المسلمين لرجل نصرانى مرتين فى أثناء القرن الثالث، وكان المتصرفون النصارى واليهود يقسمون اليمين شأنهم شأن المسلمين. . ، وكذلك كان للخليفة الطائع كاتب نصرانى. وفى النصف الثانى من القرآن الرابع اتخذ كل من عضد الدولة فى بغداد والخليفة العزيز بالقاهرة وزيراً نصرانيا . . وقد ولى المأمون على مدينة بورة بمصر عاملاً مسيحيا. . وقد أظهر خلفاء الفاطميين الأولون لأهل الذمة تسامحاً نعجب له . . وفى عهد العزيز بالله زاد بلاط الخليفة فى إكرام النصارى وذلك أنه كان للعزيز أصهار مسيحيون. . ".

عبقرية الإسلام فى أصول الحكم - الدكتور منير العجلانى - ص ٤٣٩، ٤٤٠ (دار النفائس) ط ١٩٨٥.

(١) دائرة المعارف الإسلامية (صدرت أساساً باللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية، وترجمت للعربية) جـ، ص ٣٩١.

(٢) الحرب والسلم فى شريعة الإسلام للدكتور مجيد خدورى (رئيس معهد دراسات الشرق الأوسط فى جامعة جونز هوبكنز بواشطن)، مشار إليه فى نفس المرجع السابق - ص ١١٨ حيث يضيف د. خدورى إلى قوله المذكور "لأن الذمى مع كونه مؤمناً بالله، إلا أنه لا يعترف بمحمد رسولاً له، ولذلك كان ناقص الإيمان لا يستحق أن يكون عضواً خالصاً فى الأخوة الإسلامية" والثابت من نصوص الكتاب ومن السنة القولية والعملية وما كان عليه عمل الأمة فى صدر الإسلام وما بعده تقطع كلها بثبوت حق المواطنة الكاملة لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية.

(٣) المثقفون العرب والغرب للدكتور هشام شرابى (الأستاذ بذات الجامعة - جونزهوبكنز) ص ٢٣٧ ومشار إليه فى المرجع السابق - ص ١١٨.

بقوله : " وإذا افترضنا حياد وحسن نية كل من الدكتور خدورى والدكتور شرابى ، فإننا نجد أن الأول يطلق حكماً ويقرر موقفاً فى قضية بالغة الدقة والحساسية ، ولا يقدم سندا شرعيا واحداً يعزز به كلامه . بينما نجد الثانى يسجل انطباعاً ويرسم صورة ، لابد أن تستوقف القارئ عامة ، وتثير دهشة المنصفين بوجه أخص . . "[1] .

ومن اللافت للنظر أن ما نقلناه آنفاً عن الدكتور زيدان فى الموضوع ورأيه الذى يثبت لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية حق الانتخاب (رئاسيا وبرلمانيا) ، وحق الترشيح لعضوية مجلس لشورى وعضويته فيه صدر عن أستاذ الشريعة الإسلامية فى جامعة بغداد ، فهذا عمله وتخصصه ، يختلف بالكلية فى مسألة جوهرية عما قال به الدكتور عبد الحميد متولى - الفقيه الدستورى المعروف - فى كلامه عن الحقوق السياسية أى تلك التى تتصل بشئون الحكم والإدارة فى الدولة : "أن الذميين لا يجوز لهم أن يكونوا من أهل الشورى[2] ، ففهم من ذلك أنه يرى عدم جواز "حق الترشيح" لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية ، وأنه سكت عن "حق الانتخاب" ، ولا ينسب لساكت قول . والذى لفت نظرى فى كلامه هذا أن ما جاء فى مؤلفه يفيد عدم مماشاته لما قال به ، وسوف يكون لنا عود فى موضع لاحق من البحث .

وأما عن وجهة نظر الأستاذ المودودى الفقيه الباكستانى فى موضوع هذين الحقين السياسيين بالذات وعن أدلته فيما قال به ، فتتلخص فى "أن الذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم عضوية مجلس الشورى بأنفسهم . كما لا يصح لهم أن يشتركوا فى انتخاب الرجال لهذه المناصب كالناخبين ، ويجوز لاشك أن يمنح هؤلاء حقوق العضوية والتصويت فى المجالس البلدية والمحلية ، لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة . وإنما تكون وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية . . ويجوز أن يؤلف للطوائف غير المسلمة مجلس نيابى مستقل حتى يتمكنوا بواسطته من قضاء حاجاتهم الاجتماعية ، ومن عرض وجهة نظرهم فى شئون الدولة الإدارية .

---

(١) مواطنون لاذميون للأستاذ فهمى هويدى - ص ١١٨ .

(٢) مبادئ نظام الحكم فى الإسلام د. عبد الحميد متولى - ط ٤ - ص ٣٩٧ .

حيث يقول : "فإننا نجد أن الذميين لا يجوز لهم أن يكونوا من اهل الشورى الذين يلجأ إليهم الخليفة لاستشارتهم ، وإذا كان مسموحاً لهم أن يتقلدوا مناصب الدولة حتى منصب الوزراء ، إلا أنهم لا يجوز لهم أن يتولوا "وزارة التفويض" أما وزارة التنفيذ فإن لهم أن يتولوها" .

(٣) نظرية الإسلام وهديه - أبو الأعلى المودودى - ص ٢٩٨ .

وهذا المجلس ستكون عضويته وحق التصويت فيه خالصة لغير المسلمين[٣]، ومعنى هذا التعامل مع أهل الذمة باعتبارهم كياناً منفصلاً عن مجتمع المسلمين، أو مواطنين من الدرجة الثانية خلافاً لما يراه جمهور العلماء من أنهم جزء من هذا المجتمع، وأنهم أمة مع المؤمنين، وأن لهم فى الإسلام حق المواطنة الكاملة، فيكون لهم ما للمسلمين من الحقوق وعليهم ما على المسلمين من الواجبات، وهى حقوق داخلة كلها فى باب السياسة الشرعية المبنية على اعتبار المصالح ودفع المفاسد، وهى ليست من الشرائع الكلية المنصوصة التى لا تتغير بتغير الأزمنة، وإنما هى من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زماناً ومكاناً[١] وهذه المسألة هى نفسها التى أشرنا إليها آنفاً وأرجأنا الكلام عنها فيما بعد لما نرى فيها من أهمية ومظنة فتنة وضرر.

ماذا عن شرط العدالة فى أهل الشورى بالنسبة لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية :

العدالة كما يقول السرخسى فى مبسوطه : هى الاستقامة وليس لكمالها نهاية فإنه يعتبر منه القدر الممكن، وهوانزجاره عما يعتقده حراماً فى دينه "[٢] أو أن يكون المرء مجتنباً للكبائر ولا يكون مصراً على الصغائر، ويكون صلاحه أكثر من فساده، وصوابه أكثر من خطئه" كما نقله الزيلعى[٣] عن أبى يوسف، أو "هى اجتناب الكبائر والإصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة "كما يقول ابن النجيم[٤]، ومع اختلافهم فى تعريفها فقد اتفقوا على أنها تسقط بفعل ما يخل بالمروءة[٥]، وهو أمر يشين الإنسان ويدل على حقارة نفسه عند أهل الفضل من الناس، وما يخل بالمروءة قد يكون أمراً ثابتاً لا يتبدل، وقد يكون أمراً متغيراً يختلف باختلاف الأزمان والبيئات. . ففى هذا النوع المتغير يرجع إلى العرف . . "[٦] وقال الماوردى عن العدالة : وهى معتبرة فى

---

(١) انظر الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن القيم - ص ١٤.

(٢) المبسوط لأبى بكر محمد السرخسى - جـ١٦ - ص ١١٣ - مطبعة السعادة بالقاهرة.

(٣) تبيين الحقائق للزيلعى - جـ٤ - ص ٢٢٥.

(٤) البحر الرائق : شرح كنز الدقائق لابن نجيم - جـ٧ - ص ١٠٠ - وانظر المحلى لابن حزم - جـ٩ - ص ٣٦٢.

حيث يقول : "أن يكون مجتنباً للكبائر مستتراً بالصغائر".

(٥) يقول ابن نجيم فى الموضع السابق : المروءة هى ألا يأتى الإنسان ما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل. فترك المروءة أو فعل ما يخل بها مسقط للعدالة.

(٦) الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية للدكتور الشيخ محمد مصطفى شلبى (مشار إلى ما سبق عن العدالة)، ط ١٩٨٢، ص ١٠٣.

كل ولاية[١]، وكما يقول ابن القيم: والصواب المقطوع به: أن العدالة تتبعض، فيكون الرجل عدلاً في شيء، فاسقاً في شيء .. ومن عرف شروط العدالة، وعرف ما عليه الناس، تبين له الصواب في هذه المسألة .. والكافر - يقصد الكتابي أو الذمي - قد يكون عدلاً في دينه وبين قومه، صادق اللهجة عندهم .. وقد رأينا كثيراً من الكفار - (الكتابيين) - يصدق في حديثه، ويؤدي أمانته، بحيث يشار إليه في ذلك، ويشتهر به بين قومه وبين المسلمين، بحيث يسكن القلب إلى صدقه، وقبول خبره وشهادته ما لا يسكن إلى كثير من المنتسبين إلى الإسلام، وقد أباح الله سبحانه معاملتهم وأكل طعامهم، وحل نسائهم. وذلك يستلزم الرجوع إلى أخبارهم قطعاً[٢]، وهذه الأحكام تخص أهل الكتاب كما وردت بها الآيات، ولذلك تعين مخاطبة اليهود والنصارى بأنهم "أهل كتاب" لا "الكفار"[٣]، لما في تحري هذه التفرقة - وهي غير متحرى فيها في أقوال غير قليل من العلماء لأنها حق، وفي مراعاتها لا سيما في زماننا الحاضر -

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي - ص ٨٤.

وعرف العدالة: "أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوفياً المآثم، بعيداً من الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه فهي العدالة التي تجوز بها شهادته وتصح معها ولايته.

(٢) الطرق الحكمية لابن القيم - ص ١٧٦، ١٨٠.

(٣) الكفر في اللغة: ستر الشيء وتغطيته وإخفاؤه، فقد كان كتابهم يبشر ببعثة محمد (ص) في قومه، ويعرفهم به. فكفروا الحق الذي جاءهم به موسى وعيسى عليهما السلام، عندما بلغهم الإسلام. كما تبين ذلك في قوله تعالى: ﴿ **يأهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله** ﴾ [آل عمران: ٧٠]، والمراد بالكافرين: الذين لا يحبيون دعوة الأنبياء عليهم السلام.

وقد سمى الله النصارى واليهود في خطابه "أهل الكتاب"، وأجرى ما أجرى من أحكام شرعية كتلك التي أحلت للمسلمين طعامهم وأحلت لهم طعام المسلمين، وأحلت للمسلمين التزوج من نسائهم على الحال التي كانوا عليها في زمن التنزيل، وذلك في بيان الحلال والحرام، وقد غاير القرآن بين المشركين وأهل الكتاب في أحكامه وخطابه، في وجه لقول متشدد بأن العبرة في حل طعام أهل الكتاب والتزوج منهم بمن كانوا يدينون بالكتاب - كالتوارة والإنجيل - قبل التحريف والتبديل وبأهله الأصليين كالإسرائيليين من اليهود، فالمتبادر من نص القرآن ومن السنة وعمل الصحابة أنه لا وجه لهذه المسألة ولا محل. كما أن الشرك المطلق في القرآن إذا كان وصفاً أو عد أهله صنفاً من أصناف الناس لا يدخل فيه أهل الكتاب، بل يعدون صنفا آخر مغايراً لهذا الصنف، كقوله تعالى: ﴿ **إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا** ﴾ [الحج: ١٧] انظر تفسير المنار - جـ٦ - ص ١٤٨، ١٤٩.

خير يدرك وشر يدرأ، ولما فيه من دلالة عملية على أن تعامل المسلمين مع غير المسلمين فى الدولة الإسلامية يحرى على مقتضى ما أمر الله به من قاعدة : "البر والقسط" مع أهل الكتاب، ومراعاة هذه التفرقة من الإحسان الذى يحبه الله لعباده وذلك قوله تعالى : ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين**﴾ [الممتحنة : ٨]، ومن البر والقسط لهم وهم أمة معنا فى وطن واحد، وحقت لهم "المواطنة الكاملة" أن تكون لهم مشاركة فى نظر المصالح العامة وحق المشاورة فى الأمور الدنيوية - وهى ما لأهل الشورى سلطة فيه ووقوف عليه - طالما توافرت فيهم ما يجب توافره فى أهل الشورى من المسلمين من شروط، من أهمها شرط العدالة وهو المعبر عنه فى الدساتير الحديثة بعبارة الثقة والاعتبار[١]، وفيما أوردنا من تعريف لها عند الفقهاء ما يقطع بأن اختلاف الدين ليس مانعاً من شرط العدالة كما شرحه الفقهاء، فالذمى يكون عدلاً. ولا عجب فى أن يكون من أهل الكتاب من هم من أهل[٢] الصدق والأمانة - الثقة والاعتبار - لأن دينهم يحرم الكذب والخيانة. فلماذا نضيع على المجتمع المسلم ما يعود عليه بالمصلحة من مشورة من توافرت فيه الشروط المطلوبة فى أهل الشورى،

---

(١) انظر م ٩٦ من دستور جمهورية مصر العربية لسنة ١٩٧١ حيث تقول : لا يجوز إسقاط عضوية أحد أعضاء المجلس (مجلس الشعب) إلا إذا فقد "الثقة والاعتبار" ويؤخذ على المادة الخامسة من القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ فى شأن مجلس الشعب، عدم النص على شرط "العدالة" أى "الثقة والاعتبار" وحسن السمعة، ضمن الشروط التى جاءت فى هذه المادة بخصوص من يرشح لعضوية مجلس الشعب. وإن استفيد هذا الشرط ضمناً من اشتراطه فيمن يتقلد منصباً حكومياً وهو ما يسمى شهادة حسن السير والسلوك، واشتراطه فيمن يرشح لعضوية المجالس النيابية (أى جماعة أهل الحل والعقد أو أهل الشورى) لا خلاف أنه أجدر وآكد.

(٢) ومن ذلك قوله تعالى : ﴿**من أهل الكتاب أمة قائمة**﴾ [آل عمران : ١١٣]، وقوله تعالى : ﴿**ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً**﴾ [آل عمران : ٧٥]؛ أى منهم كذا ومنهم كذا. والفريقان موجودان فى أهل الكتاب وهما موجودان كذلك فى أهل القرآن. فالأمانة والخيانة من خلق البشر فى كل أمة. والله تعالى يقول فى أهل الكتاب : ﴿**منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون**﴾ [المائدة : ٦٦]، أى منهم جماعة معتدلة فى أمر الدين، لا تغلو بالإفراط، ولا تهمل بالتفريط. قيل هم "العدول" فى دينهم، وانظر تفسير المنار - جـ٦ - ص ٣٨٢، ٣٨٣ حيث يقول : "إن الشهادة لبعض أهل الكتاب بالقصد والاعتدال فى هذه الآية له نظائر فى آيات أخرى - كالتى ذكرنا آنفاً - ولولا أن هذا القرآن وحى من الله لما وجدت فيه مثل هذه الشهادة..".

وتوافر له علم وخبرة وتخصص فى مختلف أنواع الأمور العامة والمسائل الدنيوية دون تفرقة فى ذلك ترجع إلى الدين. والشواهد تؤكد على أنه قد يكون من غير المسلمين من مواطنى الدولة الإسلامية من هم من أهل الذكر والدراية فى خصوص بعض المسائل المناط بأهل الشورى النظر والتشاور فيها والوصول إلى اتفاق فى شأنها، واشتراع القوانين التى تحقق المصالح وتدفع المفاسد فى مجالات مختلفة، كأن يكون المعروض عليهم ذا طبيعة مالية أو زراعية أو عمرانية أو سياسية[1]، وما إلى ذلك، فإن تصدى أهل الاختصاص منهم لإبداء المشورة فيما هم مؤهلون لإبداء الرأى السليم فيه، أرجى أن يحقق مقصود الشورى. أما تصدى من لا يحوز معرفة بها وخبرة فيها تكون تكلفاً واقتفاء لما ليس له به علم، والقاعدة إن كان أخبر لمصلحة كان الأولى بالمشاورة فيها بحقها، إذ المعول عليه فى المعاملات اعتبار المصالح، وفى هذه المشاركة فى المسائل الدنيوية، التى لا تمتد إلى ماورد فيه نص قطعى لا محل فيه للاجتهاد، توكيدا للوحدة الوطنية وسد الأبواب الفنية الطائفية، فضلاً عن المصلحة المرجوة أصلاً. ولا عبرة بأقوال فقهية تراثية جانبت هذه المعانى الأصلية فى الإسلام، ترجع فى حقيقتها إلى ظروف سياسية أو اجتماعية أو تاريخية وقتيّة، فالحق "أن اضطهاد غير المسلمين فى الدولة الإسلامية ـ كما يقرر الإمام الشيخ محمد عبده ـ بعده عن تعاليم الإسلام[2]، وعما هو ثابت فى السنة وعمل الصحابة، وعما أخذ به فعلاً أكثر حكام المسلمين عبر التاريخ الإسلامى الطويل، فالصحيح الذى عليه عولنا فى إثبات الحقوق السياسية لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية هو مبدأ حق المواطنة الكاملة المقرر بالنسبة لهم الذى

---

(١) انظر تفسير المنار ـ جـ١ ـ ص ٩٧، حيث يقول: "ولا تطلب فنون الدنيا من نصوص الدين "أنتم أعلم بأمر دنياكم" كما قال النبى (ص) وأصل هذه القاعدة ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها﴾ [البقرة: ١٨٩]، فللزراعة والتجارة والصناعة وفنون الحرب وآلاته وأسلحته أبواب لا يصل إليها إلا من يدخل منها . . ولأصول تشريع الدين السياسى أبواب من النصوص والاجتهاد معروفة أيضاً".

وانظر الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ الإمام محمود شلتوت ـ ص ٥٤٤.

حيث يقول: "فالمطلوب شرعاً هو اتفاق أهل النظر فى المصالح، وهم أهل الشورى الذين تعرض عليهم الحوادث، ويتناولونها بالبحث، وتتفق آراؤهم فيها، ولا عبرة فيه بموافقة من ليس أهلاً للنظر ولا بمخالفته".

(٢) الإسلام والنصرانية للأستاذ الإمام محمد عبده ـ ص ٦٤ مشار إليه فى مبادئ نظام الحكم فى الإسلام د. عبد الحميد متولى ـ ص ٤٠٥.

نصت عليه صحيفة المدينة وجعلته قاعدة دستورية إسلامية أنهم أمة مع المؤمنين، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الأثم حيث "نصت الوثيقة على اعتبار اليهود مع المؤمنين المقيمين فى المدينة من مواطنى الدولة وجعلت لهم من الحقوق والواجبات مثل ما للمسلمين إذا قررت أن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، كما قررت الوثيقة لباقى قبائل اليهود مثل ما تقرر ليهود بنى عوف . . ولا يختلف الباحثون ـ من مسلمين وغير مسلمين ـ فى أن الإسلام قد كفل لأهل الذمة حياة كريمة عزيزة لحمتها العدل معهم والمساواة بينهم وبين المسلمين[1]. وهو ما سبقت الإشارة إليه.

أقباط مصر والحقوق السياسية :

فرغنا من مبحث حقوق غير المسلمين فى العمل السياسى فى الدولة الإسلامية بصفة عامة وخلصنا إلى إثباتها لهم بأدلة من الكتاب والسنة، وفندنا آراء القائلين بغير ذلك على وجه التفصيل، وكان حق الانتخاب وحق عضوية مجالس الشورى يحتلان أهمية خاصة لوثاقة صلتهما بموضوعنا.

ورأينا استكمالاً لهذا المبحث أهمية التخصيص فيه بعد التعميم، بكلمة تقال فى شأن أقباط مصر، وهى وإن لم تخرج فى مضمونها عما جاء فى شأن الحقوق السياسية لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية على وجه العموم، إلا أن سبب الأهمية يظل قائماً بالنسبة لأقباط مصر بالذات وذلك لأكثر من اعتبار وبالنسبة لبعض الأمور ذات الصلة بالموضوع، وذلك على النحو التالى :

أولاً : أن للأقباط فى مصر خصوصية ليست لسائر النصارى فى غيرها، وهى تتمثل فى أكثر من وجه، نخص منها أمرين : أولهما : تميزهم بحق الذمة الإسلامية المقرر شرعاً، وحق الرحم مجتمعين معاً، كما جاء فى صحيح الحديث : "**إذا فتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً، فإن لهم ذمة ورحماً**"[2]،

---

(١) انظر : السياسة الشرعية للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ ص ٤١.
حيث يقول : "وكان الذميون والمعاهدون يستمتعون فى بلاد المسلمين بنعمة المساواة عملاً بقول الرسول (ص) "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، وقوله (ص) "من آذى ذميا فأنا خصمه يوم القيامة".
وانظر فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ـ ط٣، ـ ١٩٩٧ ـ ص ٥٣، ٥٤، د. محمد سليم العوا.

(٢) أخرجه الحاكم ـ قال "صحيح على شرط الشيخين" ووافقه الذهبى وتابعه الأوزاعى. وأخرجه الطحاوى. قال المهدى : فالرحم أن أم إسماعيل منهم.
انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألبانى مجـ٢ ـ ص ٣٦٢.
وانظر مختصر صحيح مسلم للمنذرى ـ جـ٢ ـ ص ٢٢٦.

أو قـال : "ذمة وصهراً" فى رواية مسلم، أما الذمة فهى الحرمة والحق. وأما الرحم فلكون هاجر أم إسماعيل عليه السلام منهم. وأما الصهر فلكون ماريا القبطية زوجة رسول الله ﷺ منهم. والأخرى : تاريخية وتتمثل فى العمق التاريخى لوحدة هذه التركيبة، أما الوجه الآخر - مخصوصيتان : إحداهما جغرافية وهى التركيبة السكانية الفذة، وإذ عاش الأقباط جنباً إلى جنب مع المسلمين فى ظل الدولة الإسلامية فى مصر منذ أربعة عشر قرناً وهم جزء لا يتجزأ "من أهل دار الإسلام[1]، بلا تفرقة فى الحقوق والواجبات العامة، تجمعهم ثقافة واحدة بينهم وبين المسلمين ومشاعر وطنية وأخوية مشتركة، حتى صاروا نسيجاً واحداً، عزّ اختراقه على أعداء الأمة والملة عبر التاريخ القديم والحديث بكل أحداثه وشدائده، وحتى باءت كل محاولات الغزاة والمستعمرين لتفكيك هذه الوحدة بالفشل بل زادتها قوة ومنعة. وما زالت الأيام تؤكد روابط المواطنة الجامعة بين قبط مصر ومسلميها، وترسيخ الألفة والسماحة بينهم والوقوف ضد كل من يحاول النيل من وحدة الأمة، وكل ما يتهددها من خطر.

ثانياً : الحاجة إلى التقارب بين الخطابين السياسى والدينى وتماثلهما فيما يتعلق بمخاطبة أقباط مصر تأسيساً على ما هو مقرر لهم من حق المواطنة الكاملة ديناً وسياسة. أما عن الخطاب السياسى : فهم فى زماننا الحاضر "مواطنون" لهم ما لسائر المواطنين فى الدولة من حقوق وواجبات- رجالاً ونساءً - ينص الدستور على أن الدين الرسمى للدولة هو الإسلام وأن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع، فقرر الدستور بذلك أن ثنائية الملّة لا تعنى ثنائية فى المواطنة، وهو ما يشهد به الواقع المعاش منذ قرون خلت، حيث صارت الأمة سبيكة واحدة بفعل التعايش الطويل، وما نشأ معه من تجانس ثقافى واجتماعى، ووحدة فكر ومصلحة، ولم يعد هناك حساسية لا لدى قبط مصر عامة ولا لدى النخب الفكرية المستنيرة خاصة من تحديد هوية الدولة، فالإسلام هو بالنسبة لهم دين

(١) بدائع الصنائع للكاسانى - جـ٥ - ص ١٨١.
السير الكبير لمحمد بن حسن الشيبانى - أملاه السرخسى - جـ١ - ص ١٤٠.
السياسة الشرعية للشيخ عبد الوهاب خلاف - ص ٧٧.

سـمـاوى كـمـا هـو نظام عـام واجب الاحـتـرام، ويظل لـهـم مع ذلك ولاؤهم لشريعتهم، فى غير تعارض بين الولائين السياسى والدينى، وقد بات مستقراً فى الفقه الدستورى والفكر السياسى المعاصر "أن حق الأغلبية فى أن تحكم لا يخل بقاعدة المساواة بأى حال" أو بعبارة أخرى أن يكون حق الإدارة للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة"[1]، وأن الشريعة الإسلامية هى الوعاء الأمثل اللازم لتقرير المساواة بين مواطنى الأمة وليست العلمانية بالضرورة، ذلك لأن النص على هذه الحقوق فى الدساتير الوضعية المحضة، لا يجعل لها من معامل الثبات ما يكون لها فى الدساتير الوضعية فى الدولة الإسلامية التى يكون لدستورها الأعلى وهو القرآن من الحاكمية ما يكفل ثباتها وحمايتها، لأنها من ثوابت الشريعة الإسلامية وأصولها الدستورية الثابتة، ومن ثم كان شرع الله هو الوعاء الأمثل لتقرير مبدأ المساواة وغيره من المبادئ الكلية والقيم العليا المتعلقة بحقوق الإنسان وحق المواطنة.

وأما ما يتعلق بالخطاب الدينى : فإن مقررات الدستور المصرى بشأن الحريات والحقوق والواجبات العامة والتى تنص على أن المواطنين لدى القانون سواء[2] تعبر بديلاً دستورياً عصرياً عن فكرة "أهل الذمة" التى تمحض عنها الفكر التشريعى والسياسى فى صدر الإسلام فى ظروف نشأته البيئية والسياسية، وقد عرضت لها وكونها مصطلحا فقهيا فى القديم لا يعنى كونها شرعاً ملزماً، إذ لا أصل لها لا فى الكتاب ولا فى السنة، وقد كان لاستخداماتها ظروفها السياسية وملابساتها التاريخية التى تغيرت الآن كثيراً. واعتبار المصلحة ومراعاة الملاءمة يوجبان الآن تجاوزها.

هذا وقد أصبحت الدساتير الحديثة فى الدول الإسلامية وغيرها تتولى تنظيم الحقوق والواجبات العامة بالنسبة للمواطنين كافة بصرف النظر عن الدين أو الجنس

---

(١) انظر مواطنون لاذميون للأستاذ فهمى هويدى - ص ١٥٤.
رؤية إسلامية معاصرة إعلان ومبادئ - للدكتور أحمد كمال أبو المجد - ص ٣٨.

(٢) م (٤٠) من الدستور المصرى لسنة ١٩٧١، المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

فصارت النصوص الدستورية تقوم مقام " عقد الذمة " وقد استقر العرف السياسى العام على ذلك فى هذا الزمان . وكما يقول استاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبى رحمه الله ـ " وهكذا نجد كثيراً من الأحكام وبخاصة الأحكام الاجتهادية التى استنبطها الأئمة تغيرت تبعاً لتغير العادات وفساد الزمان ، ولم يكن ذلك بدعاً من هؤلاء بل هو أصل مقرر من صدر الإسلام . . ، وإن الإبقاء على الحكم مع تغير العادة مخالف للإجماع[1] ويقول الفراقى كذلك فى فروقه : " والجمود على المنقولات أبداً ضلال فى الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين "[2] .

وقد ذهب كثير من الفقهاء إلى ما ذهب إليه القرافى من اعتبار تغير العوائد والأعراف سبباً فى تغير الأحكام والفتاوى ، مثل ابن القيم[3] ، " الحنبلى " ، وابن

---

(١) الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية أستاذنا الشيخ د. محمد مصطفى شلبى ـ ص ٩٦ ، وانظر كتاب الأحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافى ـ ص ٦٨ مشار إليه فى المرجع السابق ـ حيث يجيب القرافى عن سؤال موضوعه الأحكام المترتبة على العرف فى المذاهب هل يفتى بها كما هى أم تتغير تبعاً لتغيره . فيقول " إن جرى هذه الأحكام التى مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة فى الدين . بل كل ما هو فى الشريعة يتبع العوائد تبغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة ، وليس تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد ، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء ، وأجمعوا عليها ، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد " .

(٢) الفروق للقرافى ـ جـ ٣ ـ ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، مشار إليه أيضاً فى المرجع السابق حيث يقول فى الفرق بين قاعدة العرف القولى والعرف العملى فى صدد اعتبار العرف وتغيره : فمهما تجدد العرف اعتبره ، ومهما سقط أسقطه ، ولا تجمد على المسطور فى الكتب طول عمرك ، بل إذا جاءك رجل من غير أهل أقليمك يستفتيك لا تدره على عرف بلدكم ، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وافته به دون عرف بلدك والمقرر فى كتبك ، وهذا هو الحق الواضح . . . " .

(٣)انظر أعلام الموقعين ـ جـ٣ ـ ص ١٤ ـ وما بعدها .

حيث قال فى تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد : " هذا فصل عظيم النفع جدا ، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التى هى فى أعلى رتب المصالح لا تأتى به ، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد ، وهى عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كليها ، وحكمة كلها . فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور ، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشريعة وإن ادخلت فيها بالتأويل ، فالشريعة عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه ، وظله فى أرضه ، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله (ﷺ) أتم دلالة وأصدقها .

عابدين[١] "الحنفى" ، والشاطبى[٢]، والمالكى وغيرهم، ولهذا قبل فى القواعد العادة محكمة عامة كانت أو خاصة[٣].

وبناء على ما أوردناه من قواعد قررها الأئمة لأثبات وعلماء الأصول فى مسألة تغير الأحكام بتغير العرف وبخاصة الأحكام الاجتهادية ، حتّى صرح العلماء فى العصور المختلفة أن الإبقاء على الحكم مع تغير العادة مخالف للإجماع، ومن كون ذلك ليس بدءاً منهم بل هو أصل مقرر من صدر الإسلام، فإننا نستطيع فى اطمئنان استظهار وجه الحق، فى أن الخطاب الشرعى عندما يوجه إلى غير المسلمين فى الدولة المسلمة فى هذا الزمان عامة، وإلى قبط مصر خاصة ـ بأنهم أهل كتاب لهم فى دولة الإسلام حقوق المواطنة الكاملة، وقد ثبت لهم كل ما كان يكفله عقد الذمّة من الحقوق والحريات فى نصوص الدستور التى تقرر حرية العقيدة كما تقرر حقوق المواطنين جميعاً مسلمين

---

(١) انظر الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية ـ الشيخ الدكتور محمد مصطفى شلبى ـ ص ٨٩ حيث يقول : "وابن عابدين الحنفى فى رسالة نشر العرف يقول : "كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ورفع الضرر والفساد. ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد فى مواضع كثيرة بناها على ما كان فى زمنه لعلمهم بأنه لو كان فى زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه"

(٢) انظر الموافقات للشاطبى ـ جـ٢ ـ ص ٢٨٣، وما بعدها.
حيث يفرق فى العوائد المستمرة بين ضربين : "أحدهما العوائد الشرعية التى أقرها الدليل الشرعى أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركا. وثانيها : هى العوائد الجارية بين الخلق مما ليس فى نفيه ولا إثباته دليل شرعى. . وهى مما يتبدل. ومن المتبدلة أربعة أنواع، منها ما يختلف فى التعبير عن المقاصد فتنصرف العبارة عن معنى إلى عبارة اخرى، أما بالنسبة لاختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع فى صناعتهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال فى بعض المعانى، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما وقد كان يفهم منه قبل ذلك شىء آخر. . وما أشبه ذلك . . ولما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لابد من اعتبار العوائد فى التشريع. . وإن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز أو غير واقع".

(٣) المرجع السابق ـ ص ٩٨، ٩٩.
حيث يقول المؤلف : "هذا هو حظ العرف فى فقه الإسلام من جهة بناء الأحكام عليه، فيقوى على إنشاء أحكام لحوادث ليس فيها نص، وإذا تعارض مع النص خصصه، كما يترك به القياس، وإن الأحكام المبنيّة عليه تتغير تبعاً لتغيره، وإن منشأ دلالته ليس مجرد كونه أمراً متعارفاً، بل ما أنبأ عنه من المصلحة، وحينئذ لا نرى معنى لاشتراط عمومه عموماً شاملاً، لأن المصلحة بعمل بها سواء أكانت عامة فى البلدان كلها أم فى بلد معين، ولهذا قبل فى القواعد : العادة محكمة عامة كانت أو خاصة".

وغير مسلمين وذلك لتغير العرف السياسى العام فى وقتنا الحاضر إلى الأخذ بمصطلح المواطنة ، ولما فى ذلك من درء مفسدة : وهى تأذى قبط مصر من هذه التسمية - التى أسيء فهمها - وقد يكون لهم عذر يلتمس فيما حدث فى التطبيق التاريخى فى بعض العهود من صور ومظاهر[1] لا تعد من البر والقسط الواجبين شرعاً فى حق أهل الذمة .

ولما فى ذلك أيضاً من جلب مصلحة : وهى تأليف القلوب ، ومن ذلك دعوتهم بأحب الأسماء والأوصاف إليهم وذلك من أدب الإسلام[2] ، وتوثيق للوحدة الوطنية وأمرها عظيم ، وعفوه عما حدث من هذه الصور والمظاهر المقيتة التى أشرنا اليها .

ومصطلح " أهل الذمة " ليس حكماً إسلاميا ثابتاً وما جاء من ذكر له فى الأحاديث النبوية كان وصفاً لا تشريعاً ملزماً فهو اجتهاد لا أصل تشريعى ، حسب ظروف الزمان

---

(١) انظر كتاب الخراج للقاضى أبى يوسف - ص ١٢٧ ، ١٢٨ .
حيث عقد فصلاً " فى لباس أهل الذمة وزيهم "
وانظر مبادئ نظام الحكم فى الإسلام للدكتور عبد الحميد متولى حيث يقول : " مما لا يجوز إنكاره حدوث حالات اضطهاد دينى فى بعض عهود الحكم الإسلامى ، كما حدث فى عهد خلافة العباسيين ، وفى عهد الحكم العثمانى . ومن الأمور الثابتة - فيما يذكر بعض العلماء الباحثين - أن حوادث تلك الاضطهادات إنما كانت ترجع إلى أسباب سياسة لا دينية " .
وانظر : الإسلام والنصرانية للأستاذ الإمام محمد عبده - ص ٦٤ .
حيث يقول : " جاءت السنة المتواترة بالنهى عن إيذاء أهل الذمة ، وبتقرير ما لهم من الحقوق على المسلمين ، وإن " لهم ما لنا وعليهم ما علينا " ، وأن من آذى ذميا فليس منا " ، واستمر العمل على ذلك ما استمرت قوة الإسلام . ولست أبالى إذا انحرف بعض المسلمين عن هذه الأحكام عندما بدأ الضعف فى الإسلام وضيق الصدر من طبع الضعيف ، وذلك مما لا يلصق بطبيعته ويخلط بطينته . كما قرر فى ص ٦٤ : " والواقع أن اضطهاد غير المسلمين فى الدولة الإسلامية يعد انحرافاً عن تعاليم الإسلام " .
وانظر : مواطنون لا ذميون للأستاذ فهمي هويدى - ص ١٨٨ .
وجاء فيه إشارة إلى ما ذكره ترتون فى " أهل الذمة فى الإسلام " - ص ٢٥٦ - أن الذميين كانوا يطالبون فى الشام بأن يوسط الطريق للمسلمين " (فى القرن الماضى) .
(٢) ومن ذلك أن رسول الله (ص) كنى عبد الله بن أبى بن سلول " بأبى حباب " وذلك قبل أن يسلم . روى البخارى عن أسامة بن زيد " أن رسول الله (ص) ركب على حمار عليه قطيفة يعود سعد بن عبادة ، فسار حتى مر بمجلس فيه عبد الله بن أبى مسلول ، وذلك قبل أن يسلم ، فإذا فى المجلس أخلاط من المسلمين والمشركين . فلما غشت المجلس عجاجة الدابة (غبار الأرض) ، خمر ابن أبى أنفة بردائه وقال : لا تغبروا علينا فسلم رسول الله (ص) عليهم . ثم وقف ونزل ، فدعاهم إلى الله . وقرأ عليهم القرآن . فقال له عبد الله بن أبى : أيها المرء لا أحسن مما تقول إن كان حقا فلا تؤذنا به فى مجالسنا فمن جاءك فاقصص عليه . . ثم ركب رسول الله (ﷺ) راحلته فسار حتى دخل على سعد بن عبادة . فقال رسول الله : أى سعد ألم تسمع ما قال " أبو حباب " يريد عبد الله بن أبى " قال كذا وكذا . فقال سعد بن عبادة : أى رسول الله بأبى أنت أعف عنه واصفح فوالذى أنزل عليك الكتاب ، لقد جاء الله بالحق الذى أعطاك شرق بذلك ، لذلك فعل ما رأيت . فعفا عنه رسول الله " .
صحيح البخارى كتاب الأدب باب كنية المشرك .

والمكان التي قد تغيرت وتغيرها[1] يوجب تغير حكمها، فقد جاء الإسلام والعرب يتعاملون بفكرة "الجوار" وهو الحماية والأمان، وكان من خلال العرب، حماية الجار والدفاع عنه، وكانوا يعرفون فى لغة التخاطب والتعامل كلمات : الحلف، والعهد، والعقد، والذمة، وهى متقاربة المعنى، وكانت "الذمة" توجب الوفاء اتقاءً للذم، فهى "العهد" الذى يلزم فى صيغة التعايش، فلما وجدت الحاجة إلى تسمية لغير المسلمين من أهل الكتاب فى ديار المسلمين سموهم "أهل الذمة" أى ذمة الله وذمة رسوله لتكون بذلك جميع حقوقهم التى هى كحقوق المسلمين فى النفس والمال والعرض، مصونة فى أرفع درجات الصون، وهى اليوم مصونة بنصوص الدستور، ولكنها مع ذلك لم تفقد ميزة الحماية الشرعية، إذ هى معتبرة من حقوق الله، ولأن الدستور الأعلى" فى الدولة الإسلامية - وهو الكتاب والسنة - يرفع منزلة مفهوم الشرعية والمشروعية فوق نظيره فى الفكر الدستورى لدى الغرب، وهو ما يعنيه نص م (٢) فى الدستور المصرى لسنة ١٩٧١، وما لا يخلو منه سائر دساتير الدول الإسلامية وما ينبغى لها أن يخلو منه. وأما عن مصطلح "الجزية" فهى كما سبقت الإشارة إليها، مقارنة للمنعة فإن هم اختاروا القتال عن أنفسهم وأموالهم سقطت عنهم، وإن حيل بين المسلمين ومنعتهم ردوا الجزية إلى أهل البلدة الذين أخذت منهم، وعلى هذا فلا محل لها فى بلد إسلامى يسهم غير المسلمين فيه فى قواته المسلحة.

هذه مسألة فى الخطاب الدينى. وتبقى مسألة أحرى خلاصها أن هناك حاجة إلى ضبط التعامل مع مصطلح "الكفر"[2] المنسوب إلى الآخرين، فلا يجوز نعت النصارى بالكفر، فقد فرق القرآن الكريم بين أهل الكتاب والكفار، فى كثير من الآيات، كما فى قوله تعالى : **﴿يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب والكفار أولياء﴾** [المائدة : ٥٨] المقصود اليهود والنصارى المعادين للملة والأمة، وميز بينهم وبين المشركين فى الأحكام الشرعية مثل تلك التى تحدد ما يحل للمسلمين وما لا يحل فى مسألتى الزواج والطعام. فقال تعالى : **﴿اليوم**

---

(١) مواطنون لاذميون للأستاذ فهمى هويدى - ص ١٢٥ حيث يقول باب كنية المشرك. الذمة لا نرى وجهاً للإلتزام به إزاء متغيرات حدثت وحملته غير ما قصد به فى البداية، وإذا كان التعبير قد استخدم فى الأحاديث النبوية، فإن استخدامه كان من قبيل الوصف وليس التعريف، فضلاً عن أنه كان بمثابة استخدام للغة ومفردات وصياغات سادت فى جزيرة العرب قبل الإسلام.

(٢) انظر الإسلام عقيدة وشريعة للإمام محمود شلتوت - ص ١٩، ٤٤.

أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ [المائدة : ٥] فأحل للمسلمين الزواج من أهل الكتاب، كما أحل طعامهم لنا وطعامنا لهم، فى حين حرم ما أهل به لغير الله من ذبائح المشركين، وحرم نساءهم لقوله تعالى : ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ [البقرة : ٢٢١]. فلا يجوز إدخال أهل الكتاب فى المشركين.

فيجب أن يتخلص الخطابان السياسى والدينى وكذلك الخطاب الإعلامى من مثل هذا التخليط لأنه يثير العامة، ويزرع الكراهية فى قلوبهم، كما يجب أن نتحاشى كل ما يمس وحدتنا الوطنية من قريب أو من بعيد، وإن كان ما يجرى من استعمال صفة (الكافر) عند بعض العلماء أو الباحثين فإنه بمعنى أنه يكون كافراً بالإسلام أو غيره مؤمناً بدين آخر. والأصل أن "الإسلام لا يرى أن مجرد المخالفة فى الدين تتبع العداوة والبغضاء، وتمنع المسالمة والتعاون على شئون الحياة العامة فضلاً عن أن تبيح القتال لأهل تلك المخالفة" وأن المسلم ليس مكلفاً أن يحاسب الكافرين على كفرهم فهذا ليس له وليس موعده هذه الدنيا أنما حسابهم إلى الله : ﴿الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾ [الحج : ٦٩] وتتلخص فلسفة الإسلام أو حكمة الله تعالى فى العمران البشرى فى أن "الواجب على الناس جميعاً - على اختلاف الملل والنحل - أن "يستبقوا" الخيرات أى يسارعوا إليها، لأنها هى المقصودة بالذات من جميع الشرائع ومناهج الدين[1] كما جاء فى قوله تعالى : ﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات﴾ [البقرة : ٨٤١] وقوله تعالى : ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ [المائدة : ٤٨].

ثالثاً : الحاجة إلى اجابة عن تساؤل من الطبيعى أن يثور لدى البعض من أقباط مصر إزاء ما يذهب إليه بعض علماء المسلمين من القول بعدم مساواة غير المسلمين بالمسلمين فى الحقوق السياسية فى الدولة الإسلامية "كحق الانتخاب" و "حق الترشيح" على النحو الذى عرضنا له وفندنا حججه، لا سيما فى الفترة الأخيرة - وعقد الثمانينيات بالذات - التى شهد المسرح السياسى فيها نشاطاً

---

(١) تفسير المنار - جـ٦، ص ٣٤٧.

سياسيا إسلاميا لبعض الجماعات الإسلامية وتخللتها بعض أحداث دخلت تحت موضوع الفتنة الطائفية وشغلت الرأى العام والقوى السياسية والنخب الفكرية وسلطات الدولة، وترددت فيها الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. فكان موضوع التساؤل الذى اقترن بشيء - بعضه مبرر - من المخاوف والهواجس، هل صحيح أن برامج هذه الجماعات تتضمن مثل ما ذهب إليه - بعض المتشددين من العلماء من القول بحرمان أقباط مصر من الحقوق السياسية - بمفهومها الواسع - من منظور الإسلام؟

ومن هنا أحسب أن الحاجة باتت ماسة إلى إجابة حاسمة عن هذا التساؤل وإزالة اللبس فى أمر جلل يهم المسلمين كما يهم الأقباط لتعلقه بوحدة البلاد الوطنية التى هى محل حرص الجميع، أجملها فيما يلى :

١ - أن ما قرر الدستور المصرى المعمول به، وهو تأكيد لما تقرر فى سابقته منذ عرفت مصر الحياة النيابية، فى شأن الحقوق السياسية فى باب الحريات والحقوق والواجبات العامة، هو مقرر فى الشريعة الإسلامية منذ أربعة عشر قرناً فى أول العهد بانشاء دولة الإسلام الأولى فى المدينة المنورة فى العهد النبوى حيث نصت " وثيقة المدينة أو "دستورها" على "حق المواطنة" الكاملة لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية، ولا خيرة للمسلمين فى أمر قد حسمه الشارع، كما فى قوله تعالى : **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾** [الأحزاب : ٣٦] وهو حق يقضى بالمشاركة السياسية على أساس القاعدة الشرعية المقررة بالنسبة لحكم غير المسلمين فى الدولة الإسلامية : "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، وقد سبق لنا تفصيل القول فى ذلك. فلا يلتفت إلى اجتهادات فردية تخالف أصلاً ثابتاً فى الإسلام، فما أثبته الدستور المصرى زادته الشرعية الإسلامية المشار إليها فى نص المادة الثانية منه ضمانة اسلامية تشريعية فوق الضمانة الدستورية الوضعية.

٢ - أن الأصول الثابتة فى الشريعة الإسلامية لا تجيز الانتقاص أو المساس بما تقرر لغير المسلمين بوصفهم "مواطنين" فى الدولة الإسلامية. من حقوق سياسية أو مدنية

ومن واجبات عامة، لما يترتب على ذلك من مفسدة قد تصل إلى حد الفتنة - فضلاً عن مخالفة لما قررته الشريعة من "حق المواطنة" - هي من المآلات التي عدها الإسلام في أصل المشروعية ورتّب عليها أحكاماً شرعية كما قال الشاطبي : "الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات في أصل المشروعية . . وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة . . وقد يكون أصل العمل على المشروعية لكن آله غير مشروع لما يؤول إليه من المفسدة أو يكون ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة. وهذا كله نظر إلى ما يؤول إله ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد . . وأن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم. . . وإن كان مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتناصر والتنابز والقطيعة حكمنا أنها ليست من الدين في شيء . . والنظر في المآلات يعتبر مقصوداً شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة[1] أي حتى لو كان هناك وجه صحة للفعل الذي يعبر عنه رأي من يقول بحرمان غير المسلمين من حق المواطنة الكاملة في المجتمع المسلم وما يترتب عليه من حقوق سياسية ترتيباً نراه لازماً.

ومن الأدلة التي تظاهر اعتبار المآلات في مسألتنا "أن الأحكام لم تكن محض أوامر ونواه تعبيرية قصد بها مجرد إخضاع المكلفين بها، ولكنها جاءت لتحقيق مصالحهم، فتجلب لهم المنافع وتدفع عنهم المضار، وفيه إشارة إلى أنها تدور مع المصالح فحيثما توجد المصلحة فثم شرع الله[2] ووجه المصلحة والمفسدة ظاهر في المسألة التي نحن بصددها فالمصلحة في توكيد الوحدة الوطنية، والمفسدة في الإساءة إليها فلو أن من قال بحرمان غير المسلم من حق المواطنة الكاملة قصد إلى مصلحة الأمة وتبدى له الضرر الذي يترتب على الحكم الذي استنبطه لأدرك أنه يكون تصرفاً لا يحصل مقصوده وإنما يحصل ما هو ضده فأبطله كما يقول عز الدين بن عبد السلام في هذا المعنى : "كل

(١) الموافقات للشاطبي - جـ٤ - ص١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٥، ٢٧٢.

(٢) الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية للدكتور الشيخ محمد مصطفى شلبي.

تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل "[١] ثم إن العرف السياسى والمعاصر أثبت للأقباط الحقوق السياسية ما لسائر المواطنين رجالاً ونساء دون تفرقة لسبب الدين، وكتب المذاهب المختلفة تفيض بذكر العرف تقعيداً وتفريعاً عليه، فتكلم فيه فقهاء كثر مثل القرافى، وابن العربى، والسرخسى، وابن عابدين، وجاء فى قواعدهم : "العادة محكمة"، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص"، وإذا كان العرف من الأدلة التى تبنى عليها الأحكام، ويترك به القياس، ويخص به النصوص عند جمهرة الفقهاء، فينبع ذلك لا محالة تغير الأحكام التى بنيت عليه إذا ما تغير العرف[٢]، وإذا كان شرط الإسلام معتبر فى أهل الشورى فى صدر الإسلام فإن العرف الدستورى أو السياسى فى زماننا الحاضر تغير عما كان عليه فجاز لغير المسلمين أن يكونوا منهم باختيار من الأمة، فيعتبر العرف.

ولما كان قول قلة من علماء المسلمين يمنع غير المسلمين الحقوق السياسية أو بعضها لا يعدو أن يكون حكماً مستنبطاً حتى لو صح له دليل، فإنه غير الأحكام المنصوصة، ولا أعرف له - كما لم يورد أصحابه - دليلاً قطعيا يفيد المنع من الكتاب أو السنة، فلا يصح أن يكون شيء من ذلك عقيدة، ولا أمراً كليا من أمور الدين وإنما هو مما يترك للاجتهاد، والحكم فيه يتغير بتغير الزمان والمكان، وهى أمور لا يصح نوطها بأقوال الفقهاء وإنما نوطها يكون بأصل فى الكتاب أو السنة، وهى من السياسات الجزئية، وهى قابلة للنظر والاجتهاد، وقال الزركشى : "اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصداً للتوسعة على المكلفين، فلا

---

(١) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام للعز بن عبد السلام - جـ٢ - ص ١٤٣ .

(٢) راجع الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية للدكتور الشيخ محمد مصطفى شلبى - ص ٩٢ - ٩٤ .

حيث يورد طائفة من عبارات الفقهاء فى العرف :

"يقول القرافى فى مختصر التنقيح - ص ٧٦ - أما العرف فيشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك منها.

ويقول ابن العربى فى تفسيره "أحكام القرآن" جـ١ - ص ٢٧٠ - عن "العادة : "وهى دليل أصولى بنى الله عليه الأحكام وربط به الحلال والحرام".

يقول السرخسى من الحنفية فى مبسوطه - جـ ١٣ - ص ١٤ - "إن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى، ولأن فى النزع عن العادة الظاهرة حرجاً بيناً".

ويقول ابن عابدين فى رسالته : "الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى".

الاعتصام للشاطبى - جـ ٢ - ص ١٦٨ .

ينحصروا فى مذهب واحد لقيام الدليل القاطع "[1]، وذكر السيد رشيد رضا فى تفسر المنار فى هذا المعنى : وأما كل ما لا نص فيه بآراء الفقهاء، فهو الذى أوقع المسلمين فى أشد الحرج والعسر من أمر دينهم، حتى صاروا يتسللون لوادا ويفرون من حظيرته زرافات وأفذاذاً، واستبدل حكامهم بشرعه قوانين الأجانب وجعلوا لهم ولأنفسهم حق التشريع العام ونسخ ما شاءوا من الحدود والأحكام[2] وقال : "إن السلف لم يحرموا شيئاً إلا بدليل قطعى أو نص القرآن[3]، وقال الشيخ ابن تيمية فى نفس المعنى فى تفسيره لقوله تعالى : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً** ﴾ [النساء : ٩٥] "والأصل فى هذا أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التى يحتاجون إليها إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه، كما لا يشرع لهم من العبادات التى يتقربون بها إلى الله إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه "[4].

ومقصودى من كل ما سقته من أقوال الفقهاء هو لتجلية اعتبار الشرع للمصلحة، وأن الأصل فى الأمور الدنيوية (أى قسم العادات) هو الالتفات إلى المعانى لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات، رداً على التساؤل الذى أوردناه، وإزالة للبس والهواجس التى قدرنا وقوعهما بسبب ما قال به بعض علماء المسلمين من منع غير المسلمين من حقوق سياسية أثبتها لهم الدستور، مؤكدين معنى ما ذهب إليه الجمهور من أن الإسلام بوسطيته ومرونة شريعته، وسماحته، وواقعيته التى لا تفارق قيمه العليا ومثاليته، هو أمنع حصن لحماية حقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية عامة، وأن النبى ﷺ خص قبط مصر بالذكر فى صحيح حديثه ووصى الأمة بهم خيراً إلى أبد الآبدين وقرر أنهم أمة مع المؤمنين، فكيف يمكن أن يثور بعد ذلك تساؤل أو تقع مخاوف أو يقوم لبس فى الأمر، وتعريف السياسة فى الإسلام - كما قال ابن عقيل :

---

(١) الاختلافات الفقهية د. أبو الفتوح البيانونى - ص ٢٣.

(٢) تفسير المنار للسيد رشيد رضا - جـ٦ - ص ٢٢٣، ٢٢٤.

(٣) المرجع السابق - جـ١٠ - ص ٣٢٤.

(٤) السياسة الشرعية لابن تيمية - ص ١٨٠.

وانظر السياسية الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية فى الشئون الدستورية والخارجية والمالية للشيخ عبد الوهاب خلاف - ص ١٨، ١٩ (المطبعة السلفية) ١٣٥٠ هـ حيث يقول : "إن الإسلام كفيل بالسياسية العادلة لأية أمة إذ تصلح أصوله وتتسع لتحقيق مصالح الناس فى كل زمان وفى أى مكان.

" ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإنْ لم يضعه الرســول ولا نزل به وحى[1] فلا يجوز شرعاً وفعلاً أن يزعم أحد أن ثمة تناقض بين تطبيق الشريعة وما تتطلبه الوحدة الوطنية من حماية واجبة .

وأخيراً أتبع الإجابة القولية بأخرى واقعية معاصرة أحيل فيها إلى نموذج الدستور الأول لجمهورية إيران الإسلامية حيث أخذ بالرأى الذى نرى رجحانه بأدلته ، " فجعل من حق غير المسلمين كالزرادشت ، واليهود ، والنصارى ، والكلدانيين أن يكونوا أعضاء فى مجلس الشورى ، ويعنينا هنا مجرد تقرير المبدأ - لا النموذج بذاته - فى دولة إسلامية حديثة تطبق الشريعة الإسلامية فى زماننا الحاضر[2] ، ومعلوم أن مجالس الشورى كما تشرع القوانين فى مجال الأمور الدنيوية تضطلع بوظيفة الحسبة على الحكومة والحكام .

---

(١) الطرق الحكمية فى السياسية الشرعية ابن القيم ص ٣١ ، ٤١ .

حيث يقول : " وقال ابن عقيل فى الفنون : جرى فى جواز العمل فى السلطة بالسياسية الشرعية : أنه هو الحزم ولا يخلو من القول به إمام. فقال شافعي : لا سياسة إلا ما وافق الشرع . فقال ابن عقيل : السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح ، وأبعد فى الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ، ولا نزل به وحى فإن أردت بقولك : "إلا ما وافق الشرع " أى لم يخالف ما نطق به الشرع : فصحيح وإن أردت : لا سياسة إلا ما نطق به الشرع : فغلط وتغليط للصحابة . وهذا موضوع مزلة أقدام ، ومضلة أفهام ، وهو مقام ضنك ، ومعترك صعب . فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا وجرءوا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها ، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له ، وعطلوها ، مع علمهم وعلم غيرها قطعاً أنها حق مطابق للواقع ، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع . ولعمر الله أنها لم تناف ما جاء به الرسول ، وإن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم . . وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافى حكم الله ورسوله . وكلا الطائفتين أتيت من تقصيرها فى معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه . فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذى قامت به الأرض والسماوات . فإن ظهرت أما رأت العدل ، وأسفر وجهه بأى طريق كان : فثم شرع الله . . فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهى من الذين ، ليست مخالفة له " .

(٢) انظر النظام السياسى فى الإسلام للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس - ط ١٩٨٢ ، ص ١١٨ .



الباب الثانى
فى مبدئى العدل والمساواة



الفصل الأول

العدل

لما تكلمنا عن "الشورى" في الباب الأول ، ميّزنا - من منظور موضوعنا - بين اعتبارها " مبدأ " من أهم المبادئ الدستورية التى قررها شرع الإسلام فى باب الفقه الدستورى الإسلامى ، وبين اعتبارها "منهج" حياة تلتزمه الأمة فى كل أمرها ، وفى تنظيم علاقات آحادها المختلفة في المجتمع ، وخصصنا الاعتبار الأول بجل عنايتنا بحكم وثاقة صلة الشورى بالسياسة الشرعية فى الدولة الإسلامية ، من حيث وجوبها على الحكام ، وقيام نظام الحكم على أساسها ، وحق أهل الحل والعقد بوصفهم أهل الشورى الذين تثق الأمة بهم ، وتختارهم بإرادة حرة ، فى الرقابة الاحتسابية على السلطة التنفيذية ، إضافة إلى نوط حق التشريع بهم .

وكلامنا عن "العدل" يتبع نفس المنهج ، فإذا كان مفهوم "العدل" فى الإسلام شاملاً لكل ميادين الحياة كقيمة عليا ، وكأساس للتعامل فى المجتمع الإسلامى فى مختلف أوجه التعامل والعلاقات وكونه قوام الدولة ونظام الحكم فيها ، وأساس ولاية القضاء ، وولاية المال العام ، وغيرها من الولايات فإن عنايتنا به هنا موجهة بالدرجة الأولى - إلى دراسته من حيث نوطه بالحكام والحكومات ، كما فى قوله تعالى فى آية الأمراء والولاة : **﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾** الحكام والحكومات ، أى باعتبار كون مبدأ العدل قاعدة دستورية ، وحق من حقوق الله أو ما يكون فيه حق الله غالب .

"العدل" أعرف المعروف :

جعل الله تعالى "العدل" - والقسط فى معناه - أعرف المعروف لأنه أساس كل ما قرره الشارع الحكيم من مبادئ كلية وقواعد عامة فى شرعه الحكيم ، فهو بحق نظام الله وشرعه ، وعلى أساسه تستقيم للناس دنياهم وأخراهم .

فعقيدة "التوحيد" الخالص : التى هى دعوة كل رسول جاء من قبَل الله مبناها على العدل ، كما يدل على ذلك قوله تعالى ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾ : " الأنعام ١١٥ " ، قال بعض المفسرين أنها كلمة "التوحيد" ، وقيل "القرآن" ، وقيل "ما وعد الله به رسوله من نصر على الأعداء" فتمامها على كل أوجه التفسير صدقاً وعدلاً ، بلا تبديل لكلماته ولا لسننه فى خلقه ، فتمامها حتم لا مرد له وكما يقول ابن تيمية "وبالصدق فى كل الأخبار و العدل فى الإنشاء من الأقوال والأعمال تصلح جميع الأحوال وهما قرينان" (١) .

"والشورى" : التى هى أساس الحكم فى الإسلام، ومنهج حياة المسلمين، مبناها فى الحقيقة على العدل الذى يناقض استبداد الحاكم بالسلطة ، وعدم اشتراك الرعية فى الأمر .

ومبدأ "مساءلة الحاكم" "هو أيضاً من مقتضى العدل ، فالأمة هى التى تختار الحاكم ليقيم فيها أحكام الشرع ويرعى مصالحها ، وهو لا يعدو أن يكون كأحد أفرادها إلا أنه أكثرهم تبعة والسلطة بالمسئولية ، فكان من الطبيعى ، تحقيقاً للعدل والمساواة ، و استجابة للمنطق ، أن يُسأل الحاكم عن كل عمل مخالف للشريعة(٢) ، وأن يكون للأمة حق مساءلته بل وحق عزله عند المقتضى ، ويكون الإسلام بذلك قد سبق الشرائع الوضعية إلى تقرير مبدأ "السلطة بالمسئولية" .

وكذلك الأمر بالنسبة لمبدأ "المساواة" و الحرية وحقوق الإنسان، فإن العدل أساسها ، ذلك أن العدل نظام كل شىء (٣) ومن ثَمَّ قيل بحق إن العدل هو أعرف المعروف .

مكانة العدل فى الولايات :

ولعل أدل ما جاء فى القرآن الكريم من آيات فى العدل بياناً لمكانته فى العمران البشرى ، وفى قيام أصلح أنظمة الحكم فى الناس على أساسه ، وكذلك استقامة أمور

---

(١) الحسبة فى الإسلام ابن تيمية ص (٧).

(٢) التشريع الجنائى الإسلامى الشهيد الأستاذ عبد القادر عودة - جـ١ ، ص(٤٤) .

(٣) الحسبة فى الإسلام لابن تيمية، ص ٨١ .

معاشهم ومعادهم وبرزت فيها مكانة العدل كمبدأ دستورى وكقطب الرحى فى السياسة الشرعية ، كما جاء فى آية الأمراء وهى : **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً﴾** [النساء : ٥٨] فبينت الآية الجامعة التى نزلت فى ولاة الأمور : أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وهى ما يلزم الحاكم من الأمور العامة [1] وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل ، وحاصل الأمر فيه أن يكون مقصود الحاكم بحكمه إيصال الحق إلى مستحقه . والأمانة كما تكون فيما جرى عليه التعامل بين الناس فى الأمور الخاصة ، فإنها تكون كذلك فيما يجرى عليه التعامل بين الناس فى الأمور العامة ، كالشأن فى ولاية الحكم وما يتفرع عنها من ولايات ، كولاية المال ، وغيرها من الولايات كولاية القضاء ، والحسبة على ذوى السلطان التى تغيرت صورتها وآلياتها فى هذا الزمان . وإن بقيت حقيقتها ممثلة فى المجالس النيابية التى تضطلع بواجبها الدستورى (الشرعى) فى مساءلة الحكومة والحاكم ، والإنكار عليهم فيما قد يظهر منهم من اعتداء على حق من حقوق الله أو ما كان حق الله فيه غالب بقصد منعه .

وأما الحكم بالعدل بين الناس ، فكما يكون منه ما يختص به "القضاء" عن طريق الدعاوى والفصل فيها لإحقاق الحق وإنصاف المظلوم ، فإنه يكون أيضاً فى مجال "الحكم" كولاية عامة وذلك بأداء الحاكم الأمانات إلى أهلها ، وتحرى العدل فى الناس وعدم الإخلال بواجبات الإمام نحو الأمة والملّة فى كل الميادين ، وقد فصّل فقهاء المسلمين القول فيها ، وحددتها كذلك الدساتير الحديثة فى مختلف أنظمة الحكم الشوريّة أو النيابية بلغة العصر ، فيرجع إلى تفصيل ذلك فى مظانه الدستورية .

---

(١) انظر الأحكام السلطانية للماوردى ، ص ١٨ .

حيث يقول : "والذى (يلزم الإمام) من الأمور العامة عشرة أشياء : أحدهما - حفظ الدين على أصوله المستقرة . . والثانى : تنفيذ الأحكام . . والثالث : حماية البيضة . . والرابع : إقامة الحدود . . والخامس : تحصين . . والسادس : جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة . . ، والسابع - جباية الفىء والصدقات . . والثامن : تقدير ما يستحق من بيت المال . . والتاسع : استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء . . والعاشر : مشارفة الأمور بنفسه وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة .

والمسلمون كافة مأمورون بالعدل فى الأحكام [(١)] والأقوال [(٢)] والأفعال [(٣)] والأخلاق [(٤)] كما هم مأمورون به فى مجال السياسة الشرعية وإمضاء سلطات الدولة على قاعدة العدل حكاماً ومحكومين، فالخطاب فى آية الأمراء ليس قاصراً عليهم وإنما هو خطاب إلى جمهور الأمة يكمله ما جاء فى الآية التالية : ﴿**يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ..﴾ [النساء : ٥٩] ، والآيتان متصلتا المعنى ، وإن قيل أن هذه الآية نزلت فى الرعية[(٥)] .

ذلك أن ما ورد فيها عن " حق الطاعة " تناول ثلاثة حقوق " أولها ـ طاعة الله : وهى العمل بكتابة العزيز، وطاعة الرسول [(٦)] ؛ لأنه هو الذى بيّن للناس ما نُزِّل إليهم، وأما أولو الأمر " : فصنفان أحدهما ـ الذى يُناط به أمانة الحكم أى السلطة التنفيذية ، والأمة هى التى تختارهم وتحاسبهم ، والأمر يناط به أمر إصلاح الناس أو مصالحهم وهم "أهل الحل والعقد" أو "أولو الأمر التشريعيون" وقد سبق أن فصّلنا القول فى هذا الشأن. والقاعدة الشرعية فى الطاعة التى أوجبها الله فى الآية أنها لا تكون فى معصية كما دل عليها صحيح الحديث (يأيها الناس : اتقوا الله و إن أمّر عليكم عبد حبشى مجدع، فاسمعوا له وأطيعوا ما أقام لكم كتاب الله .) [(٧)] ووجه

---

(١) قوله تعالى : ﴿**فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين**﴾ الحجرات، والإقساط هو العدل.

(٢) لقوله تعالى : ﴿**وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى**﴾ الأنعام : ١٥٢ .

(٣) كقوله تعالى : ﴿**يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون**﴾ المائدة : ٨ .

(٤) قوله تعالى : ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾ النحل : ٩٠ .

(٥) انظر السياسة الشرعية لابن تيمية ص ١٥ .
حيث قال : قال العلماء نزلت الآية الأولى فى ولاة الأمور ، ونزلت الثانية فى الرعية .

(٦) انظر تفسير المنار ت ٥ ص ١٤٦ حيث يقول.
وقد أعاد لفظ الطاعة لتأكيد طاعة الرسول ، لأن دين الله دين توحيد محض لا يجعل لغير الله أمراً ولا نهياً ولا تشريعاً ولا تأثيراً . . ولكن قضت سنة الله بأن يبلغ عنه شرعه للناس رسل منهم وتكفل بعصمتهم فى التبليغ، ولذلك وجب أن يطاعوا فيما يبينون به الدين والشرع . . " .

(٧) رواه الترمذى عن أم الحصين الأحمسية بسنده عن رسول الله (ﷺ) وعن أبى هريرة وعرباض بن سارية.
وذكر الترمذى : هذا حديث حسن صحيح قد روى من غير وجه عن أم الحصين وروى عن ابن عمر قال : قال رسول الله (ﷺ) : (السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فإن أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة) وقال حديث حسن صحيح .

التكميل أو الربط بين الآيتين ما يدل عليه الحديث، فقوله ﷺ : « ما أقام لكم كتاب الله» أي ما أدّى واجبات الإمامة، وكما قال الماوردى: " وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدّى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله " [1].

إقامة العدل مقصود الشرع :

عناية القرآن بالتأكيد على مبدأ "العدل" بين الناس فى مكيّه ومدنيّه، وتحذيره من مقابله وهو "الظلم" فى مكيّه ومدنيّه، ظهرت واضحة حيث أمر به عاما وخاصا، ومع من نحمل لهم الحب ومن نحمل لهم الشنآن، وفى السلم والحرب، وفى الأقوال والأفعال، ومع النفس والغير، فدلّ على أنه نظام الله وشرعه فهو سبحانه إنما: "أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذى قامت به الأرض والسماوات فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأى طريق كان: فثَمَّ شرعه ودينه " [2]، ولما كانت الطرق والوسائل والصياغات المؤدية إلى العدل هى مما تجرى عليه سنة التطور والتحديث فى حياة البشر، فقد جعل سبحانه "المعيار" الذى على أساسه نقبل أو نرفض ما يجد من هذه الطرق والوسائل والصياغات النظامية ما يحقق المصلحة ولا يصادم ثوابت الشرع، ولا نقف جامدين عند المنقولات، فيفوت العدل وتضيع المصلحة ويقع الحرج، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل، أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشىء، ثم ينفى ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة: فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها. بل قد بيّن سبحانه بما شرعه من الطرق: أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط: فأى طريق استُخرج بها العدل والقسط فهو من الدين، ليست مخالفة له". [3] لَعَمْرُ الحق إنه لعمق إدراك للشريعة ومقاصدها، ومعرفة بسنن الله فى الاجتماع البشرى، وبالواقع المُعاش، يجعل الشريعة قادرة على تحقيق مصالح العباد فى كل الأزمنة والبلاد، وهو ما اشتدت حاجة المسلمين إليه فى هذا الزمان لتدبير شئون المجتمعات الإسلامية فى شئون الحكم والمال والاقتصاد وغيرها، وتخير القوانين والأنظمة التى تصلح بها حال

(١) الأحكام السلطانية للماوردى ص ١٩.

(٢) الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن القيم، ص ٤.

(٣) الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن القيم ص٤.

الأمة، غير مقيدين فيما نختار من ذلك إلا بشيء واحد: هو عدم المخالفة لأصل من أصول التشريع القطعية مع تحرى وجوه المصلحة، وسبل العدل، ودفع المفسدة والحرج فإن ذلك من السياسة العادلة التى عرّفها ابن عقيل بقوله: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحى"[1] رادّا بذلك على قول الشافعى: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع.."، فلا يُقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هى موافقة لما جاء به، بل هى جزء من أجزائه.. ونحن نسميها سياسة تبعاً للمصلحة، وإنما هى عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات[2].

الإكراه وارد فى إقامة العدل، منهى عنه فى أمر العقيدة:

سبق الإسلام كل الشرائع إلى تقرير مبدأ حرية العقيدة فى الدولة الإسلامية، ضمن ما قرر من حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. لقوله تعالى: ﴿**لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى**﴾ [البقرة: ٢٥٦] فإن هذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين، لأن الإيمان - وهو أصل الدين وجوهره - عبارة عن إذعان النفس، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه وإنما يكون بالبيان والبرهان، وتمييز الرشد من الغى، وهو قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته[3].

ولكن عندما تكون المسألة متعلقة بإقامة العدل والقسط، نجد "القرآن الكريم ينص على وجوب فرض العدل على الناس ولو بالقوة، حيث قال تعالى: ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب**﴾ [الحديد: ٢٥] وفى فهم هذه الآية قال ابن تيمية " فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب، أن يقوم الناس بالقسط فى حقوق الله وحقوق خلقه.. فمن عدل عن الكتاب قُوِّم

(١) المرجع السابق، ص ١٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٤.
(٣) تفسير المنار جـ٣، ص ٣١، ٣٣.

بالحديد[١] . ولذلك استوجب ظلم الحكام فى شرع الإسلام الحسبة عليهم لمنع ظلمهم كما دلت على ذلك نصوص اكتاب وأحاديث الرسول ﷺ فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، أو على وجه التخصيص فى وظيفة الحسبة على ذوى السلطان التى تمثل " الشعبة السياسية " لفريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر التى هى مقصود جميع الولايات الإسلامية[٢] ، وفى هذه المقابلة بين إطراح الإكراه واستبعاد استخدام القوة فى أمر الدين وعقيدة التوحيد على كثرة ذكرها فى القرآن ، والدعوة إليها ، وكونها الأصل الذى تُبنى عليه الشريعة ، وبين هذا الموقف من التلويح باستعمال القوة والحديد فى وجه الجور الذى يقع من الحاكم أو ولاة الأمر ، وإيجاب منع جورهم على الأمة وتغييره ما وسعها التغيير للمنكر ، بوصفه تكليف شرعى على وجه الكفاية لآحاد الأمة ، وعلى وجه التعيين على القادرين منهم ، و المنصوبين للحسبه على ذوى السلطان . ما يدل على أنه " ما حاربت الشرائع السماوية الشرك بالله ، لمجرد أنه شرك به سبحانه ، وإنما لما يحمل فى طياته من بواعث الظلم والطغيان التى ينحرف بها الناس عن العدل " [٣] فيكون ذلك سبب فى هلاك الأمم وشقاء الناس وهو نقيض مراد الله فى الخلق واستخلافهم فى عمارة الأرض ، وحكمته فى إمضاء سننه فى خلقه وفى الاجتماع البشرى المبيّنة لأسباب فساد الأفراد والأمم وأسباب صلاحهم ورقيِّهم ، وفى إنزال الوحى على رسله لهداية الناس وانتظام حياتهم فى الدنيا ونجاتهم فى الآخرة ، وقضت سنته تعالى أن أمور الناس تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى فيه الاشتراك فى أنواع الإثم ، أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق وإن لم تشترك فى إثم . ولهذا قيل : إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة . ويُقال الدنيا تدوم مع العدل والكفر ، ولا تدوم مع الظلم والإسلام . وذلك أن العدل نظام كل شيء ، فإذا أُقيم أمر الدنيا بعدل قامت ، وإن لم يكن لصاحبها فى الآخرة من خلاق ، ومتى لم تقم بعدل لم تقم ، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به فى

---

(١) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية د· محمد سليم العوا ، ص ٢٠٦ ، دارالشروق .
وانظر : السياسة الشرعية - ابن تيمية ، ص ٣٨ .
الإسلام عقيدة وشريعة - للإمام محمود شلتوت ، ص ٤٤٦ .

(٢) الحسبة فى الإسلام لابن تيمية ، ص ٦ .

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ الإمام محمود شلتوت ، ص ٤٤٦ .

الآخـرة " ،[1] فقوانين الله فى أرضه وخلقه وفى الحياة ثابته لا تتبدل، غلاّبة لا يغلبها أحد ، لا تعرف المجاملة ولا المحاباة فى حكم الإسلام وشرعه .

خطأ التخليط بين مصطلح العدالة والعدل :

سبق أن تكلّمنا عن شرط العدالة فى أهل الولايات فى الإسلام وعرفنا أنها شرط فى كل ولاية وأوردنا تعريفات مختلفة لها عند من ذكرنا من الفقهاء وتدور فى جملتها حول اجتناب الكبائر والإصرار على الصغائر ، والبعد من الريب ، وأن يكون الشخص مستعملاً لمروءة مثله فى دينه ودنياه وهى ـ كما هو ظاهر ـ غير " العدل " الذى جاء الأمر به والحض عليه فى آيات القرآن الكثيرة ، على وجه العموم والإطلاق .

وقد يستخدم البعض لفظ العدالة بمعنى العدل مع مراعاة التمييز بين دلالته على العدل ودلالته على مصطلح العدالة الفقهى .

والتخليط الذى نقصده هو أن يكون ورود كلمة العدالة ـ عند البعض ـ محتملة للمعنيين فى سياق واحد دون تمييز بين المدركين المقصودين وهما مختلفان تماماً ، ينشأ عن هذا التخليط خطأ كبير [2] .

قيمة العدل فى الإسلام مقدّمة على قيمة النظام :

لا يتأتى لنا فهم السبب فى المكانة البارزة التى جعلها الإسلام لمبدأ " العدل " كواسطة العقد بين سائر المبادئ العامة الأساسية والقواعد الدستورية الكلية : كمبادئ الشورى ، والمساواة ، والحرية ، وحقوق الإنسان والتى رددناها فى جوهرها إليه ، ولا فهم السبب فى إيجاب الحسبة على ذوى السلطان على الأمة لمنع اعتداءاتهم عليها التى

---

(١) الحسبة فى الإسلام لابن تيمية ، ص ٨١ .

(٢) ومن أمثلة ورود الاستخدامات للفظ العدالة على هذا النحو من التخليط ، ما جاء فى " مبادئ نظام الحكم فى الإسلام " للدكتور عبد الحميد متولى ، ص ٢٦٦ . وما بعدها :
حيث تكلم عن العدل الذى هو ضد الظلم مستخدماً لفظ العدالة ، فى الوقت الذى أوردها بمعنى الشرط فى الولايات ، فاختلط المعنيان مع ثبوت الخلاف بينهما .
وقد ذكر الدكتور العوا فى مؤلفه " فى النظام السياسى للدولة الإسلامية " نفس الملاحظة وزاد عليها وقوعه من قبل المستشرق المعروف E.I.J. Rosenthal فى مؤلفه :
Political Thought in Meaieval Islam Cambridge, 1964, P.29 .
انظر : فى النظام السياسى للدولة الإسلامية د . محمد سليم العوا ، ص ٢٠٨ .

تُعد اعتداء على حقوق الله، وذلك أنكر منكرات ذوى السلطان، لما تنطوى عليه من الظلم الذى حرّمه شرع الإسلام ونهى عنه، كما نهى الأمة عن السكوت عليه، ولا يتأتى فهم السبب فى ربط القرآن الكريم لوصف الأمة الإسلامية بالخيرية بين سائر الأمم بقيامها بواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عامة، وواجب مساءلة ولاة الأمور أى الحسبة عليه لمنع جورهم، بوصفها الشعبة السياسية من شعب هذه الوظيفة المنوط بها منع ظلم الحكام والحكومات: سواء وقع على آحاد الأمة أو جماعاتها، أو وقع على أى من المبادئ الكلية والقيم الإسلامية السياسية العليا أو الأخلاقية، التى جعلها الله تعالى "دعائم ثابتة ينبغى أن تعتمد عليها نظم كل حكومة عادلة، ولا تختلف فيها أمة عن أمة "[(١)]. و ناط بتطبيقها تحقيق مقاصد الشرع التى تدور كلها حول إصلاح حال الناس وتحقيق مصالحهم: ضرورية أو حاجية أو تحسينية، لا يتأتّى لنا فهم سبب ذلك كله إلا على أساس من إدراكنا لكون قيمة "العدل" فى الإسلام مقدّمة على كل اعتبار آخر أو أى قيمة أخرى، ومن ذلك كونها من منظور الفقه الدستورى على قيمة النظام "Order"، وحيث لا قيام لهذه القيمة إلا فى ضوء تحقيقها لقيمة العدل[(٢)]، بخلاف ما عليه الوضع فى الفقه الدستورى عند الغرب العلمانى، وهو خلاف فى السُّلَّم القيمى بين النظام الإسلامى والنظم الغربية، وهو فرق بين المثالية الإسلامية والبرجماتية (أوالنفعية أوالذرائعية الغربية)[(٣)].

فالعدل فى الإسلام غاية فى الدولة الإسلامية فهو إقامة للدين وتحقيق لمصالح المحكومين ودليل على خيرية الأمة، "ومما يجدر ذكره أن الغاية فى نظام الحكومة

---

(١) السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية للشيخ المحقق عبد الوهاب خلاّف المطبعة السلفية، ص ١٩.

(٢) الخليفة: توليه وعزله د. صلاح الدين دبوس مؤسسة الثقافة الجامعية ص ٦١.

(٣) وهو يحكى خلاف أصلى فى الهدف الذى حدده الإسلام للمؤمن فى الحياة ونظرته للكون فلم يجعل عنده انفصام بين البحث عن الحقيقة والبحث عن السعادة، بخلاف من لا يفهم السعادة إلا بمعناها المادى والبحث عن اللذة لا غير، وهذا هو الفرق بين معيار "التقوى" للتفاضل بين الناس ومعيار "النفعية" الدنيوى البحت. وأما القول بمثالية الإسلام ليس بالمعنى الذى قد يتبادر إلى بعض الأذهان إذ يجعلون المثالية مقابلة للواقعية ويرتبون على ذلك أن الفقه الإسلامى فقه مثالى غير صالح للتطبيق لأنه فى نظرهم مجموعة أحكام دينية أو خلقية نزل بها الوحى فى فترة معينة بعيدة عن الواقع. فالحق أن عنصر الأخلاق فى التشريع الإسلامى لا يبعده عن الواقع بل هو جامع بين الواقعية والمثالية، مؤكدا صلاحيته لسياسة المجتمع الفاضل، والدولة الراشدة.

يرجع فى هذا الموضوع إلى المؤلف القيم بعنوان: الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية للدكتور الشيخ محمد مصطفى شلبى، ط ١٩٨٢، الدار الجامعية.

الإسلامية وتحقّقها شرط لقيام هذه الحكومة (أى لتوليها السلطة) - أو بتعبير الفقه الإسلامى شرط ابتداء - وهى كذلك شرط لدوام استحقاق الحكومه فى الدوله الإسلاميه وصف الشرعيه - أو بتعبير الفقه الإسلامى شرط بقاء " [1] ولعل قصة فتح سمرقند وما فيها من دلالات بعيدة المدى، تُعد حادثة فريدة من نوعها فى التاريخ الإنسانى كله، يتجلى فيها بوضوح مذهل ماهية السلم القيمى فى الإسلام وتقديمه قيمة العدل وكذلك سائر القيم العليا وكذلك سائر القيم العليا على قيمة النظام، لا سيما عند مقارنته بما يقع فى تاريخنا القديم والمعاصر، من خرق الدول الكبرى للعهود والعقود التى أبرمت بعد الحربين الأولى والثانية، بين الحلفاء والعرب، وما حدث من احتلال دول المنطقة العربية خلافاً لتلك العهود والعقود . ومن ثنائية العمل بمبدأ الشرعية الدولية - حسب المصالح الاستعمارية - جاء فى تاريخ الطبرى ، وفى كتاب الفتوح للبلاذرى : " قال أبو عبيد وغيره لما استُخلف عمر بن عبد العزيز، وفد عليه من أهل سمرقند فعرضوا عليه أن قتيبة دخل مدينتهم وأسكنها المسلمين على غدر . فكتب عمر إلى عامله يأمره أن ينصب لهم قاضياً، ينظر فيما ذكروا ، فإن قضى بإخراج المسلمين أخرجوا ، فندب لهم جميح بن حاضر البادى ، فحكم بإخراج المسلمين على أن ينابذوهم على سواء ، فكره أهل سمرقند الحرب ، وأقروا المسلمين فأقاموا بين أظهرهم [2] فهل عرف التاريخ خضوع دولة لحكم قاض بها بأن يخرج أهلها أى أن يُؤْمروا بالجلاء لأن الاحتلال وقع على خلاف مقتضى العدل أى بصورة غير مشروعة ؟

وعلى نفس الأساس الذى تقدمت به قيمة العدل على قيمة النظام، يمكن تفسير ما أوجبه القرآن الكريم من تشديد الحماية القانونية لحقوق الإنسان بجعله واجب الحسبة على ذوى السلطان لمنع أى اعتداء يقع من حاكم على حقوق الله فريضة على الأمة بحيث يلزمها منع هذا الاعتداء كفرض كفاية ، وفرض عين على المنصوبين من الأمة

---

(١) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية د. محمد سليم العوا ، طبعة دار الشروق، ص ١٤٣ .

(٢) كتاب فتوح البلدان للبلادرى (أبى الحسن البلاذرى) ، ص ٤١١ مشار إليه فى النظام السياسى فى الإسلام : الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس، ط ١٩٨٠، ص ٥٣ .

وانظر نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى ظافر القاسمى دار النفائس ص ٤٠٤ - ٤٠٧ نقلاً عن تاريخ الرسل والملوك جـ٦ من تاريخ الطبرى، ط دار المعارف ، ص ٥٦٧ .

لأداء هذا الواجب الديني، وهم في زماننا أهل الحل والعقد الذين تضمهم المجالس النيابية عن اختيار حر نزيه بحيث يكونون محل ثقة الأمة وأهلاً للحسبة على الحاكم والحكومة لمنع هذا العدوان. وكما يقال بحق لما كان لكل حضارة نظام القيم الخاص بها. وما يترتب عليه من ترتيب للمصالح وأولوياتها، فإن "الاختيار التشريعي" لابد أن يعكس نظام القيم الذي تتبناه تلك الحضارة.. إن في ترتيب المصالح - وفقاً للرؤية الإسلامية - أن حماية أمن الناس في أنفسهم ومساكنهم وأموالهم قيمة اجتماعية لها أولوية كبيرة، يناسب تشديد الحماية القانونية لها، بتشديد العقاب الرادع على كل من تسوّل له نفسه ارتكاب أيّ عدوان يتهددها.. ولهذا كانت عقوبة القطع في حقيقتها موجهة لحماية هذه القيمة ولم تكن من أجل المال وحده [1].

تحريم الظلم :

كما تكلّمنا عن أن الإسلام كفيل بالسياسة العادلة، وعرّفنا السياسة العادلة التي تقوم على عدل الله ورسوله وتحقيق مصالح الناس، فإن من السياسة ما يكون "سياسة ظالمة فالشريعة تحرّمها" [2]، وعلى قدر ما أمرنا القرآن الكريم في آيات كثيره بالعدل، ورغب فيه، وحض عليه، نهى كذلك عن ضدّه وهو الظلم وكره فيه، وحذر منه، وبيّن عاقبة الظالمين، ومصير الأمم التي يسود الظلم أهلها، وتوعدها بالهلاك، وبيّن لنا سنن الله في العمران البشرى، وأن ما يصيب الأمم من بلاء يرجع إلى أسباب كسبية وظلمهم أنفسهم "وأن حكم الله القدرى لا يمكن أن يكون ناقضاً ومبطلاً لحكمه الشرعي ومكذباً لوحيه" [3] كما قال تعالى **﴿ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا﴾** [يونس : ١٣]، وقوله تعالى **﴿واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين﴾** [هود: ١١٦]، وقوله تعالى **﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين﴾** [الزخرف : ٧٦] وقوله تعالى **﴿وما كنا مهلكى القرى إلا وأهلها ظالمون﴾** [القصص: ٥٩].

---

(١) حوار لا مواجهة - دراسات حول الإسلام والعصر، د. أحمد كمال أبو المجد، كتاب العربي ١٥ إبريل ١٩٨٥، ص ٩٢.

(٢) السياسة الشرعية و نظام الدولة الإسلامية للشيخ عبد الوهاب خلاف، ص٤.

(٣) تفسير المنار، جـ٨، ص ٩٨.

وقد جاء فى باب تحريم الظلم من الأحاديث النبوية رواية عن ربه ، ومن قوله ﷺ الكثير ، ففى الحديث القدسى روى الرسول عن ربه سبحانه قال : "يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا "(١) ، وفى حديث آخر قال : " اتقوا الظلم ، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة .. " (٢)، وقوله ﷺ : "أحب الخلق إلى الله إمام عادل وأبغضهم إليه إمام جائر " (٣) ، ودل صحيح الحديث على أن منع الظالم من الظلم هو فى الإسلام نصرة له لقوله ﷺ : "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قلت: يا رسول الله أنصره مظلوماً فكيف أنصره ظالماً؟ قال: تمنعه من الظلم، فذلك نصرك إياه " (٤) ، كما أوجب الحديث على الأمة أن تأخذ على يدى الحاكم الجائر لتمنعه من الجور ، فإن لم تفعل كان ذلك سبب فى بلاء عظيم ومفسدة كبرى ، وذلك فى قوله ﷺ : "كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يدى الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا ، ولتقصرنه على الحق قصراً، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ، ثم ليلعنكم الله كما لعنهم "(٥). و قوله ﷺ : "أفضل الجهاد، كلمة عدل عند سلطان جائر " (٦) .

النهى عن الظلم بكل صوره :

وقد نهى الإسلام فى الكتاب والسنة عن الظلم فى كل صوره نلخصها فيما يلى :

١ ـ ظلم النفس :

قال تعالى : ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ [الطلاق : ١] وقد جعل الله لأحكامه حدوداً لأعمال المكلفين ينتهون إليها ، ولا يجوز لهم أن يتجاوزوها ويتعدّوها ، وذلك فى جميع أحكامه فى المأمورات والمنهيّات وكذلك المباحات ،

---

(١) عن أبى ذر (رضى) أن النبى (ص) روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : الحديث قال سعيد : كان أبو إدريس الخولانى إذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبته . رواه مسلم فى صحيحه ، جـ٨، ص ١٧ .

(٢) رواه مسلم فى صحيحه ، جـ٨ ، ص ١٩ .

(٣) رواه أحمد فى مسنده .

(٤) فى الصحيحين عن أنس بن مالك .

(٥) رواه أبو داود، والترمذى ، وابن ماجه من حديث عبد الله بن مسعود أطره على الحق: عطفه وثناه . وقصره عليه : حبسه وأمسكه عليه حتى لا يتعداه .

(٦) رواه ابن ماجه فى سننه فى كتاب الفتن ، جـ١ ، بسنده عن أبى سعيد الخدرى .

والتعدى يكون بالإفراط كما يكون بالتفريط ، وسميت حدوداً لأنها حددت الأعمال وبيّنت أطرافها وغاياتها ، وحدود الله محارمه ، وما وضع الله الحدود فى كل أمر ونهى إلا لصلاح حال الناس واستقامة أمرهم ، ومن ظلم نفسه كان لغيره أظلم .

وقد جاء ذكره فى قوله تعالى : ﴿إن الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيمَ كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها﴾ [النساء : ٩٧] فظلمهم لأنفسهم هو تركهم العمل بالحق ، ورضاهم بالإقامة فى الذُّل والظلم حيث لا حرية لهم فى أعمالهم الدينية ، خوفاً من الأذى وفقد الكرامة عند عشرائهم المبطلين (مشركى مكة) فعاب القرآن عليهم ظلمهم أنفسهم ، مبيِّناً أن الواجب عليهم إقامة الحق مع احتمال الأذى فى سبيل الله أو الهجرة إلى حيث يتمكنون من إقامة دينهم ، و رغم خصوص السبب فى نزول الآيه فى شأن من لم يهاجروا مع رسول الله ﷺ ، فإن العبرة بعموم اللفظ ومعناه الذى يتعدى المناسبة التى نزلت الآية فيها . وهو ما يجب على المؤمن من عمل بالحق مع احتمال الأذى ، ورفض الإذلال والظلم . "ولا خلاف فى وجوب الهجرة من الأرض التى يتعرض فيها المؤمن للظلم الذى يمتنع عليه معه العمل بدينه أو يُؤذَى فيها إيذاءً لا يقدر على احتماله " [١] وقد ورد فى الحديث النهى عن إذلال المؤمن نفسه لقوله ﷺ : "**من أعطى الذلّة من نفسه طائعاً مختاراً غير مُكره فليس منا**" [٢] وقوله ﷺ : "**لاينبغى للمؤمن أن يُذِلَّ نفسه . قالوا : وكيف يُذِلُّ نفسه؟ قال: يتعرض من البلاء لما لا يطيقه**" [٣] ، وقوله ﷺ : "**لايحقر أحدكم نفسه" قالوا : يارسول الله . كيف يحقر أحدنا نفسه؟ قال : "يرى أمراً ، لله عليه فيه مقال ، ثم لا يقول فيه. فيقول الله عز وجل له يوم القيامة : ما منعك أن تقول فىَّ كذا وكذا؟ فيقول خشية الناس. فيقول : فإياى كنت أحق أن تخشى**" [٤] .

---

(١) تفسير المنار ، جـ٥ ، ص ٢٩١ .

(٢) رواه الترمذى وحسنه .

(٣) رواه ابن ماجه فى سننه ـ فى كتاب الفتن ، جـ٢ بسنده عن حذيفة .

(٤) رواه ابن ماجه فى سننه ـ فى كتاب الفتن، جـ٢ .

رواه بسنده عن أبى سعيد الخدرى بن فيروز الطائى ، فى الزوائد : إسناده صحيح رجاله ثقات .

٢ ـ ظلـم الغيـر:

وأصله القاعدة الشرعية الكلية التي وردت في حديث نبوى صحيح : "لاضرر ولا ضرار" [١] وقد وردت في هذا المعنى أحاديث نبوية كثيرة منها قوله ﷺ : "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، التقوى ههنا - ويشير إلى صدره ثلاث مرات - بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم : كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه" [٢].

وقوله ﷺ : "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر" [٣] وشدد النكير والنذير في نهيه عن الظلم في قوله ﷺ : "إن الله عز وجل يُملى للظالم فإذا أخذه لم يُفلته ثم قرأ : ﴿وكذلك أخذ ربك القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد﴾ " [هود : ١٠٢] [٤] وقوله ﷺ : "لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه" [٥] ، وقوله ﷺ : "إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا" [٦].

وقوله ﷺ في النهى عن ظلم غير المسلمين في الدولة الإسلامية : "ألا من ظلم معاهداً ، أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته ، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة " [٧] ، وذكر مسلم في صحيحه في باب الإمارة عن ظلم الراعى رعيته وأنّ غش الرعية من أفدح الظلم ، قوله ﷺ : "ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرّم الله عليه الجنة" [٨].

---

(١) أخرجه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس. وأخرجه ابن ماجه عن عبادة واسناده حسن" قال النووى في الأربعين : ورواه مالك في الموطأ مرسلاً عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبى (ﷺ) فأسقط أبا سعيد. وله طرق يقوى بعضها بعضاً، قال ابن الصلاح : مجموعها يقوى الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به، وقول أبى داود : أنه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها يشعر بكونه غير ضعيف.

(٢) رواه مسلم في صحيحه عن أبى هريرة.

(٣) رواه مسلم في صحيحه.

(٤) رواه مسلم في كتاب الظلم.

(٥) رواه مسلم في صحيحه .

(٦) رواه مسلم في كتاب الظلم.

(٧) أخرجه أبو داود، والبيهقى، والحافظ العراقى، وفي رواية : (منعنى ربى أن أظلم معاهداً).

(٨) انظر مختصر صحيح مسلم، جـ٢، ص ٨٩.

تغيير الحكم إذا خيف الإضرار بالغير :

ولما كان ظلم المسلمين وإيذاؤهم محظوراً فى شرع الإسلام فإن هذا الحظر تمثل فى أحكام شرعية تقررت فى كتاب الله فى شأنه ، من ذلك أن القرآن لم يبح للمسلم أن يجهر بالسوء من القول إلا فى حالة ظلمه ﴿**لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظُلِمْ**﴾ [النساء : ١٤٨] ، فالأصل فى الشرع النهى عن الجهر بالسوء لما يترتب عليه من مفَاسد ، والجهر بالسوء أشد ضرراً من الإسرار به ، ولكن الشارع استثنى من هذا الأصل من وقع عليه الظلم فجهر بالشكوى من ظلمه لرفع الظلم عنه فلا حرج عليه فى هذا الجهر "[1] ولا يكون بذلك خارجاً عما يحبه الله تعالى ، لأن الله تعالى لا يحب لعباده أن يسكتوا على الظلم ويخضعوا للضيم بل يجب لهم أن يكونوا أعزاء أباة . فإذا تعارضت مفسدة الجهر بالشكوى من الظلم وهو من قول السوء ، و مفسدة السكوت على الظلم و هو مدعاة شر و الاستمرار عليه المؤدى إلى هلاك الأمم وخراب العمران ، كان أخف الضررين مقاومة الظلم بالجهر بالشكوى منه وبكل الوسائل الممكنة . . وإباحة الجهر بالسوء للمظلوم أو مشروعيته له هو من باب الضرورات ، لأنه ارتكاب أخف الضررين ، والضرورات تقدر بقدرها ، فلا يجوز للمظلوم أن يتبع هواه فى الاسترسال والتمادى فيما لا دخل له فى منع الظلم وأطر الظالم على الحق . . وفى الحديث المرفوع : "**إن لصاحب الحق مقالاً**"[2] .

ومن ذلك أيضاً : ما جاء من أمر الله تعالى بالعدل فى شأن الأسرة وجعله شرطاً فى الإقدام على تعدد الزوجات : ﴿ **فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة** ﴾ ﴿ **ذلك أدنى ألا تعدلوا**﴾ [النساء : ٣] وقد جعل الله هنا مجرد الخوف من الجور ، مانعاً من إباحة ما أباحه وشرّعه ، وهو تعدد الزوجات ، وأرشدنا بهذا إلى أن إباحته لشىء ما مشروطة بسلامته من الضرر والإيذاء ، وأنّه متى صحبه ضرر أو إيذاء وجب منعه ، وخرج عن أن يكون مباحاً ، وهذه قاعدة شرعية ، تلقّاها أئمة الفقه والتشريع بالقبول فى كل العصور[3] .

---

(١) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، د. محمد سليم العوا ، ص ٢٠٧ .

(٢) الحديث رواه أحمد وغيره .

وانظر تفسير المنار ، جـ٦ ، ص ٧ .

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة للإمام الشيخ محمود شلتوت ، ص ٤٤٧ .

ومثله ما جاء فى نفس الآية وما سبقها ﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حُوباً كبيراً. وإن خفتم ألاّ تُقْسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا﴾ [النساء : ٢ , ٣] ، فالآية مسوقة فى الأصل للوصية بحفظ حق يتامى النساء فى أموالهن وأنفسهن .

فإن أكل مال اليتيم أو تبدُّل الخبيث بالطيب منه كان فى حكم الله حوباً كبيراً أى إثماً عظيماً ، والمراد باليتامى فيها النساء ، وبالنساء : غير اليتامى . وفيها نهى عما كانوا ينكحون فى الجاهلية ، عشراً من النساء الأيامى وكانوا يضعون من شأن اليتيم ، فخوّفهم القرآن فى النساء ، فلا تنكحوا منهن إلا ما لا تخافون أن تجوروا فيه منهن ، من واحدة إلى الأربع ، فإن خفتم الجور فى الواحدة أيضاً فلا تنكحوها . فالواجب عليهم من اتقاء الله والتحرُّج فى أمر النساء مثل الذى عليهم ظن التحرج فى أمر اليتامى . . وعلى هذا تكون الآية مرشدة إلى إبطال كل تلك الضلالات والمظالم التى كانت عليها الجاهلية فى أمر اليتامى وأمر النساء ، من التزوج من اليتامى بدون مهر المثل ، والتزوج بهن طمعاً فى أموالهن ، يأكلها الرجل بغير حق ، ومن عضلهن ليبقى الولى متمتعاً بمالهن ، لا ينازعه فيه الزوج ، ومن ظلم النساء بتزوج الكثيرات منهن مع عدم العدل بينهن (١) ويُفهم من السياق أن التعدد أبيح للضرورة واشتُرط فيه عدم الجور والظلم الذى يلحق النساء والأولاد ، وهذا من كمال الشرع .

ومما يدخل فى هذا الباب أيضاً ، ويدخل فى صميم موضوعنا ، أن ما دلت عليه العموميات من تأكيد وجوب الحسبة وعظَم الخطر فى السكوت عنها فإنه كما يقول الغزالى " لا يقابله إلا ما عَظُم فى الدين خطره ، والمال والنفس والمروءة قد ظهر فى الشرع خطرها . وأما امتناعه لخوف شيء من المكاره فى حق أولاده وأقاربه فهو فى حقه دونه ، لأن تأذيه بأمر نفسه أشد من تأذيه بأمر غيره ، ومن وجه الدين هو فوقه ، لأن له أن يسامح فى حقوق نفسه ، وليس له المسامحة فى حق غيره . فإذن ينبغى أن يمتنع ، فإنه إن كان ما يفوت من حقوقهم يفوت على طريق المعصية كالضرب والنهب فليس له هذه الحسبة لأنه دفع منكر يفضى إلى منكر ، وإن كان يفوت لا بطريق المعصية فهو إيذاء للمسلم أيضاً وليس له ذلك إلا برضاهم .

(١) تفسير المنار ، جـ٤ ، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٧ .

فإذا كان يؤدى ذلك إلى أذى قومه فليتركه . . فإذا كان يتعدى الأذى من حسبته إلى أقاربه وجيرانه فليتركها فإن إيذاء المسلمين محذور كما أن السكوت على المنكر محذور. نعم إن كان لا ينالهم أذىً فى مال أو نفس ولكن ينالهم الأذى بالشتم والسب فهذا فيه نظر، ويختلف الأمر فيه بدرجات المنكرات فى تفاحشها ودرجات الكلام المحذور فى نكايته فى القلب وفدحه فى العرض "[1].

٣ ـ الركون إلى الذين ظلموا :

قال تعالى : ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون﴾ [هود : ١١٣] أى لا تستندوا إليهم فتجعلوهم ركناً لكم تعتمدون عليهم فتقرونهم على ظلمهم وتولونهم فى السياسات والأعمال، أو يستعملونكم فيما تحت يدهم من سلطان، ويقدمونكم فى ولايتهم لما أنسوا منكم الاستعداد للركون إليهم والاستظلال بسلطانهم لدنيا تصيبونها، فإن الظَّلَمة من الحكام يؤثرون تقديم من يقيم رئاستهم شأن من يطلب رياسة نفسه، والآية جلية المعنى فى النهى عن الظلم، وهى عامة فى الظلمة من غير فرق بين كافر ومسلم، ويشمل النهى حينئذ مداهنتهم وترك الحسبة عليهم مع القدرة ومجالستهم من غير داع شرعى والمشاركة لهم فى غيِّهم . ومعنى الركون إليهم الاستناد إلى ولايتهم والاعتماد على سلطانهم، ولا يدخل فى معناه أن يكون لأمر يقتضى ذلك شرعاً كالطاعة الواجبة لولى الأمر فى غير معصية أو التُّقْية إذا خيف الضرر منهم، أو لدفع مفسدة عامة أو جلب مصلحة عامة فإن ذلك يكون مخصصاً لعموم النهى بأدلتها التى أشرنا إليها، مع كراهة ما هم عليه من الظلم وكراهة الصلة لهم و " الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى " " وخلاصة القول الحق أنه لا تعارض بين وجوب طاعة الأئمة والأمراء فيما لا معصية فيه لله تعالى من المعروف، وبين النهى عن الركون إلى الظالمين وحظر ما دون الركون إليهم مما قاله المفسرون وغيرهم، وما فى معنى هذا النهى من آيات القرآن فى تقبيح الظلم، وبيان كونه سبباً لهلاك الأمم فى الدنيا وعذابها فى الآخرة، وكذا الآيات الدالة على سلطة الأمة عليهم. وما ورد من الأحاديث فى طاعتهم يقابله ما ورد فيها من وجوب الأخذ على أيدى الظالمين عامة، وعلى أئمة الجور والأمراء خاصة، ووجوب

---

(١) إحياء علوم الدين للأمام الغزالى، جـ٢، ص ٣٢٣.

تغيير المنكر باليد أولاً فإن لم يستطع فباللسان، وكون إنكاره بالقلب عند عدم الاستطاعة لمن فعله أضعف الإيمان، ومنه عدم الميل إليهم ولو يسيراً . . فإن كف الإمام عن الظلم ولو بالعزل فهو حق أهل الحل والعقد الذين هم محل ثقة الأمة، الذين يمثلون الرأى العام فيها، الذين عناهم خليفة رسول الله ﷺ بقوله فى خطبته الأولى عقب مبايعته : "وإذا استقمت فاعينونى وإذا زغت فقوّمونى" .

والركون إلى الذين ظلموا من حكام الجور المنهى عنه يتجسد فى صورتين جاءتا فى حديثين صحيحين للنبى ﷺ: إحداهما - قوله ﷺ : **"إنه سيكون عليكم أئمة تعرفون وتنكرون، فمن أنكر فقد برئ، ومن كره فقد سلم، ولكن من رضى وتابع. فقيل يارسول الله أفلا نقاتلهم؟ قال : لا ما صلّوا "**[1] فالركون يتجسد فى الرضى والمتابعة.

وثانيهما - فى قوله ﷺ عن بطانتىْ الخير والشر: **"إن الله لم يبعث نبيا ولا خليفة، إلا وله بطانتان، بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر، وبطانة لا تألوه خبالاً. ومن يوق بطانة السوء فقد وُقى "**[2].

فالركون المنهى عنه يتجسد فى بطانة السوء التى لا تألوا السلطان الجائر خبالاً بمساندته فى ظلمه. وشبيه بطانة السوء فى زماننا الحاضر أن يكون المرتكن إلى الحاكم الجائر من شيعته السياسية وعصبيته الحزبية فهذا الركون المنهى عنه فى الآية، وهو العصبية التى نهى عنها رسول الله ﷺ حين سألته امرأة يقال لها فسيلة، قالت : سمعت أبى يقول : سألت النبى ﷺ، فقلت يا رسول الله أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال : **لا. ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم "**[3].

---

(١) رواه الترمذى فى سننه. وذكر "هذا حديث حسن صحيح".

(٢) أخرجه النجدى، والترمذى، والطماوى، والحاكم، والبيهقى عن أبى هريرة (رضى).

(٣) رواه ابن ماجه فى سننه، جـ٢، ص ١٣٠٢.

وفى الزوائد : روى أبو داود بعض هذا الحديث وهو : "قلت يا رسول الله ما العصبية؟ قال : أن يعين الرجل قومه على الظلم".

الفصل الثانى

المســـاواة

أصل المساواة فى الإسلام :

بيّنا فى كلامنا عن العدل أنه هو الهدف من بعث الرسل وإنزال الشرائع والأحكام، وأنه واسطة حبات العقد الذى ينتظم به ما قرره الشرع من مبادئ كلية وقواعد عامة، لتكون أساساً لأنظمة الحياة التى تحفظ كيان المجتمع البشرى، ومن ثَم كان العدل نظام الله وشرعه(١)، ونظام كل شىء (٢) فكان مبدأ الشورى من مقتضاه، وكذلك نقول أن مبدأ المساواة بين عباد الله وخلقه، أبيضهم وأسودهم، ذكرهم وأنثاهم، مسلمهم وغير مسلمهم، هو الآخر من مقتضى عدل الله وحكمه فى خلقه ، أو هو صورة من صـــوره (٣)، ونصوص القرآن وأحكامه ناطقة بتقرير "المساواة" على أكمل وجوهها (٤)، فكما أمر الله تعالى بالعدل، قرر المساواة فيه بين الناس كافة، فى السور المكيَّة والمدنية، والعدل فى اللغة هو التسوية (٥).

المساواة فى القيمة الإنسانية المشتركة :

تتجلى هذه المساواة بين البشر كافة فى أصلين :

أولهـــا - وحدة التكليف : ذلك أن الله سبحانه خاطب البشر بتكليف واحد، لأنهم متماثلون فى الاستعداد لتقبل ذلك التكليف، وأساسه عقيدة التوحيد التى أرسل الله بها رسله، وأنزل كتبه ، ﴿مبشِّرين ومنذرين لئلاّ يكون للناس على الله حُجَّة بعد

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة للإمام محمود شلتوت ص ٤٤٥ .

(٢) الحسبة فى الإسلام لابن تيمية، ص ٨١ .

(٣) مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، د. عبد الحميد متولى، ص ٣٨٥.

(٤) السياسة الشرعية للشيخ عبد الوهاب خلاف، ص ٤٠ .

(٥) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام للإمام العز بن عبد السلام، جـ١ ، ص ٧٢ .

الرسل﴾ [النساء: ١٦٥]، والتكليف منوط بالعقل، فخاطب الرسل عقول الناس، فآمن من آمن وكفر من كفر.

وثانيهما - وحدة الأصل: فالبشر متساوون فى أصل المنشأ: **﴿يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثَّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذى تَساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾** [النساء: ١] فالمساواة بين البشر فى هذين الأصلين تقتضى عدم الالتفات إلى اختلافهم فى الأجناس والألوان والأنساب، بأن يجعلوها مقاييس للتفاضل أو التناكر. لأن حكمة الله قد اقتضت أن يكون مقصود هذا الاختلاف التعارف والتعاون بين الأمم والشعوب: **﴿يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾** [الحجرات: ١٣]، فجعل تقوى الله مقياس التفاضل عنده، ومن تقواه إحسان العمل والعدل بين الناس. وقد عبر القرآن الكريم عن القيمة الإنسانية المشتركة فى قوله تعالى: **﴿ولقد كرمنا بنى آدم﴾** [الإسراء: ٧٠]، ومؤدى ذلك مسئولية البشر كافة عن أى انتهاك يقع لكرامة آدمى، بصرف النظر عن اعتبار الجنس أو اللون أو اللغة أو الملَّة أو الحزب أو غير ذلك من الاختلافات التى تحدث بين الناس والأمم وتصرفهم عن اعتبار هذا الأصل، فيكون قعودهم عن نصرة المظلوم ورد العدوان على آدمية الإنسان، أى إنسان، تمكيناً للظالم وترسيخاً للظلم، وما تقوم به منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان [1]، دولية وإقليمية يعتبر تجسيداً لمعنى هذا التعارف وتحقيقاً لمقصوده، وهو مايحض عليه الإسلام، ويأمر به أهله؛ ولذلك قلنا "بعالمية" وظيفة الحسبة على ذوى السلطان، وهو من جنس ما يقوم به هذه المنظمات العالمية فى زماننا الحاضر وإسهام المسلمين فيها واجب شرعى.

---

(١) ونراها من جنس "حلف المطيبين" (حلف الفضول) الذى قال عنه النبى (ﷺ): (شهدت حلف المطيبين مع عمومتى وأنا غلام. ما أحب أن لى حمر النعم وأنى أنكثه) أخرجه البخارى وابن حبان والحاكم وأحمد والطبرى فى التفسير وقال الحاكم: صحيح الإسناد ووافقه الذهبى والمطيبون: هاشم وبنو زهرة وتيم اجتمعوا فى دار ابن جدعان فى الجاهلية، وجعلوا طيبا فى جفنه، وغمسوا أيديهم فيه، وتحالفوا على التناصر والأخذ للمظلوم من الظالم، فسموا المطيبين، وروى الترمذى فى سننه: أن رسول الله قال غى خطبته: (أوفوا بحلف الجاهلية فإنه لا يزيده الإسلام إلا شدة، ولا تحدثوا حلفاً فى الإسلام)، فتعاون البشر على نصرة المظلوم وكف الظالم لا يشترط فيه ملة، كما دل الحديث عليه - انظر سنن الترمذى - جـ٣، ص ٧٣، قال حديث حسن صحيح.

الأُخوَّة الإسلامية :

إن الأخوّة الإنسانية العامة التى قررها الإسلام وما تقتضيه من مساواة فى القدر العام من الحقوق والواجبات بين بنى الإنسان ، وتكافل واجب بين البشر فى إقامة العدل ومنع الظلم ، أساسها فى الشرع عالمية الدعوة الإسلامية ، ووسطية الأمة وشهادتها على الناس ، لقوله تعالى : ﴿**وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسولُ عليكم شهيداً**﴾ [البقرة : ١٤٣] أى للهداية التى جاء بها الدين جعلناكم أمةً وسطاً ، والوسط هو العدل والخيار[١] . أما ما قرره القرآن الكريم من مبدأ الأخوّة الإيمانية بين المسلمين فى مثل قوله تعالى : ﴿**إنما المؤمنون أخوة**﴾ [الحجرات : ١٠] ، وقوله تعالى : ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض**﴾ [التوبة : ٧١] ، وقد ذكره الرسول ﷺ وحث عليه وعدد صوره فى أحاديث كثيرة مثل قوله ﷺ (**المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يُكذبه ولا يخذُله**) [٢] فهى الأخوّة الحقّة التى يقوم عليها المجتمع الإسلامى كما قام عليها مجتمع المدينة فى العهد النبوىُ وفى الخلافة الراشدة ، حيث تتحقق المساواة التى هى من أظهر شعائر الإسلام فيه ومن أبرز سمات أهل هذا الدين . فلا يتميز فيه أحد عن أحد ، ولا فئة عن فئة ، ولا حزب عن حزب ، ولا حاكم[٣] عن محكوم ، ولا يُبرَم فيه أمر من أموره العامة دون مشورة أهل الحل والعقد فيه ، ولا تقعد الأمة فيه ـ كلٌ قدر استطاعته وقدر مسئوليته ـ عن واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولا عن واجب الحسبة على ذوى السلطان حتى تزيل المنكر وتغيره ، فهو فرع من أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومن ثم لا تشيع فيه الفاحشة ، ولا ينال منه الحاكم ، ولا يستشرى الفساد ، ولا يُسمح فيه

(١) انظر تفسير المنار ، جـ٢ ، ص٥ ، ٦ .

حيث يقول : "وذلك أن الزيادة على المطلوب فى الأمر إفراط ، والنقص عنه تفريط وتقصير ، وكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة ، فهو شر ومذموم ، فالخيار هو الوسط بين طرفى الأمر أى الوسط بينهما .

(٢) رواه الترمذى فى سننه ، جـ٣ ، ص ٢١٨ .

(٣) انظر الإسلام عقيدة وشريعة للأمام محمود شلتوت ، ص ٣١٣ .

حيث يقول عن التسوية بين الناس فى العقوبة : "وقال القرطبى أجمع العلماء على أن على السلطان أن يقص من نفسه ، إن تعدى على أحد من الرعية ، إذ هو واحد منهم ، وإنما له مزية النظر لهم ، كالوصى والوكيل ، وذلك لا يمنع القصاص ، وليس بينه وبين العامة فرق فى أحكام الله عز وجل ، انظر تفسير القرطبى ، جـ٢ .

بالاستبداد ، ويكون لغير المسلمين فيه ما للمسلمين من حقوق وواجبات ، عملاً بالقاعدة الشرعية التى قررها الحديث النبوى الصحيح : "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" [1].

المساواة عرفها شرع من قبلنا ولكن الإسلام أصّلها وكمّلها :

الحق أن المبادئ الأساسية التى ظهرت الحاجة إليها كضرورة الاجتماع البشرى وسعى الإنسان لتحقيق مصالحه ودفع الضرر عنه ، مثل العدل والحرية ، والشورى ، والمساواة ، ليست من مبتكرات الإسلام ، وإنما هى مما جاءت به كل الشرائع وعُرفت فى أزمان الفترة ، ومما تهتدى إليه العقول الراجحة والفطر السليمة ، ومن هنا اشتهر عند العلماء تعريف الدين . بأنه "وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم إلى ما فيه الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل" يريدون بذلك ، أنه تشريع إلهى يرشد أصحاب العقول السليمة إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم فى الدنيا والآخرة من غير إجبار لهم على ذلك ، بل يندفعون إلى العمل به بمحض اختيارهم [2] .

وأما كونها كانت معلومة فى الفترات فلأنها من العادات والأصل فى العادات الالتفات إلى المعانى ، بخلاف وجوه التعبدات فى أزمنة الفترات ، فإنه لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معانى العادات حيث نجد الشارع قاصداً لمصالح العباد والأحكام العادية تدور معه حيثما دار ، وذلك كما يقول الشاطبى "إن الالتفات إلى المعانى قد كان معلوماً فى الفترات ، واعتمد عليه العقلاء ، حتى جرت بذلك مصالحهم" ، ومثال ذلك مبادئ : الشورى ، العدل ، والمساواة ، وغيرها من المبادئ الكلية والقواعد العامة التى تنتظم بها أمور الحياة وأحوال الناس ، ولا تنتظم بدونها ، ولكن النص عليها فى الشرائع يجعلها أكمل وجهاً وأكثر ضبطاً ، من نوطها بالعقل وحده ، فإن ذوى العقول الراجحة لا يبلغون من كمالها وضبطها ما تنص عليه الشريعة بشأنها ، وهو ما يعبر عنه الشاطبى فى تتمة مقولته السابقة : "وأعْمَلوا كلياتها على الجملة فاطّردت لهم ، سواء فى ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم . إلا أنهم قصّروا فى جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة . . فجاءت الشريعة لتتمم مكارم الأخلاق ،

---

(١) يرجع إلى ما ذكر فيه سابقاً.

(٢) الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية للدكتور الشيخ محمد مصطفى شلبى ، ص ٥١ ، ٥٢ .

فدل على أن المشروعات فى هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل فى العادات على أصولها المعهودات. ومن هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التى جرت فى الجاهلية • مما كان عند أهل الجاهلية محموداً. وإن ما كان عندهم من التعبدات الصحيحة فى الإسلام أمور نادرة مأخوذة من ملة إبراهيم عليه السلام[1] ونحن نسمى هذه المبادئ الكلية أو القيم الدستورية العليا " المشترك القيمى الإنسانى " وهو ما وقفت على ما فى معناه عند الشاطبى فيما نقلت عنه آنفا ، وفى العبارة التى ذيّل بها كلامه عن مجموع الضروريات الخمسة وهى : " حفظ الدين والنفس ، والعقل والنسل والمال " فقال : "وقد قالوا إنها مراعاة فى كل ملة "[2] وهى مقاصد الشرع التى لا تعدوا ثلاثة أقسام : أحدها أن تكون ضرورية والثاني ـ أن تكون حاجيه . والثالث : أن تكون تحسينيه . و تأسيساً على ذلك ذهبنا إلى أن كل أنظمة الحكم التى تقوم على هذه المبادىء الأساسية والقيم العليا ، و على رأسها العدل و الشورى و المساواة وحقوق الإنسان و حرياته الأساسية و مساءلة الحاكم تعتبر متفقة فيما بينها فى الجوهر ، و يعتبر الخلاف بينها و بين الإسلام فروعى فى أكثره ، و أصولى فى أقلّه ، و لعل مرد الخلاف يعزى أساساً إلى الخلاف فى " سلم القيم " فى النظام الإسلامى ونظيره فى النظام السياسى الديمقراطى ، و هو خلاف جوهرى يتجسد فى أزمة الحضارة الغربية التى " وجد إنسانها العالم و لكنه فقد نفسه " [3] . والتى فشلت فى أن يواكب تقدمها المادى و التقنى والعلمى تقدماً موازياً له فى نوعية العلاقات الإنسانية السائدة فى مجتمعاتها ، فللإنسان متطلباته المادية الضرورية ، كما أن له حاجاته المعنوية أو الروحية التى تتمثل فى الحاجة إلى الأمن الروحى الذى يتمثل عند المؤمن فى تقوى الله وهو ركن أساسى غائب فى مكونات الحضارة الغربية ، ومن ثم تراجعت عند هذه الحضارة و إنسانها القيم الإنسانية العليا التى تصنع سعادة الإنسان و تمد الحضارة بأحد أهم المقومات المعنوية للبقاء والازدهار ، وصلاح دنياه وأخراه . و فى رأينا أن الموقف الذى يمليه الإسلام على حملة أمانة الدعوة الإسلامية من حضارة الغرب ـ عامة ـ ومن الديمقراطية الشورية ـ خاصة ـ من منظور مبادئ الإسلام ، هو موقف التكميل لا الهدم ، والتسديد لا

(١) انظر الموافقات فى أصول الشريعة للشاطبى جـ٢ ، ص ٣٠٧ .
حيث يقول : " واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس ، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق ، واتصاف بمحاسن الشيم ، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه ، وأبطلت ما هو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ومضار ما يضر منه " .
(٢) المرجع السابق ص ١٠ .
(٣) حوار لا مواجهة د . أحمد كمال أبو المجد ـ ص ٦٨ .

النبذ، و التعاون على ما فيه صالح البشرية فى إطار المشترك القيمى الإنسانى ، و ذلك لجملة أمور لنا عليها أدلة و قرائن (1)، لا مجال للخوض فيها .

---

(1) نجمل هذه الأمور فيما يلى :

1 - ما قرره كتاب الله فى علاقة المؤمنين بغيرهم من أهل الأديان الأخرى ، من أنه لا يسوغ جعل اختلاف الشرائع سبباً فى معاداة المخالفين لشرعنا . و إنما الذى يسوغ شرعاً هو : "استباق الخيرات" لقوله تعالى : **﴿لكل جعلنا منكم شرعةً و منهاجا و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾** المائده : 48 .

2 - القرآن ليس مبتكراً فى كل ما جاء به من أحكام بل كثيراً ما جاء مهذباً لطرق التعامل الذى تقتضيه طبيعة الاجتماع أو منتقياً لأكمل ما كان موجوداً منها ، فى تحقيق الغرض المقصود منه . . فما كان الإسلام إلا ديناً يراد به تدبير مصالح العباد و تحقيق العدل و حفظ الدين ، و لم يأت ليهدر كل ما كان عليه الناس ليؤسس على أنقاضه بناءً جديداً لا صلة له بفطرة البشر و ما تقتضيه سنن الاجتماع ، و إنما كان ينظر إلى الأشياء من جهة ما فيها من مصالح و مضار ، فما كان صالحاً أبقاه و أقره . . و جعله من شريعته و ما كان منها ضارا مفسداً للمال أو للاجتماع أو للأسس نهى عنه و حرمه . .
"انظر الإسلام عقيدة و شريعة" الإمام محمود شلتوت ، ص 482 .

3 - أن الشريعة كلها إنما هى تخلق بمكارم الأخلاق ، و لهذا قال عليه السلام : (بعثت لأتمم مكارم الأخلاق .) - أخرجه فى الجامع الصغير عن أبى هريره بلفظ : (إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق .) فهى رسالة تتميم لا تجاهل لكل ما سبق مما لا ينهى عنه الدين و لا نقض لكل ما هو قائم فى حياة الناس ، ثبت صلاحه .

4 - وله تعالى لخيار المؤمنين : **﴿ها أنتم أولاء تحبونهم و لا يحبونكم و تؤمنون بالكتاب كله﴾** آل عمران : 119 ، فبهذا نحتج على من يزعم أن ديننا يغرينا ببغض المخالف لنا .

5 - الخير و الشر لا يتمحضان فى حياة الناس فى الدنيا ، و كذلك المصلحة و المفسدة و هما يختلطان ، ذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج و الاختلاط بين القبيلين ، و هما يتمحضان فى الآخرة فإما الجنة وإما النار .
فإذا كان كذلك فالمصالح و المفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب ، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهى المصلحه المفهومة عرفاً . و إذا غلبت الجهة الأخرى فهى المفسدة المفهومة عموماً ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة ، فإن رجحت المصلحة فمطلوب ، و يقال فيه : إنه مصلحة . و إذا غلبت جهة المفسدة فمرغوب عنه . و يقال : إنه مفسدة . على ما جرت به العادات فى مثله . هذا وجهة النظر فى المصلحة الدنيوية و المفسدة الدنيويه ، من حيث مواقع الوجود فى الأعمال العادية "
انظر : الموافقات للشاطبى - جـ 2 - ص (25، 26) .

6 - إن منهج الإسلام هو التعامل مع الواقع لا إطراحه بالكلية ، و قاعدة الإفادة من الصالح منه أو تطوير ما يحتاج منه إلى تطوير و استبعاد ما هو شر منه أو فاسد فالإسلام كما قلنا دين تكميل للفضائل الموجودة و إتمام للخير الموجود فى حياة الناس ونبذ ما هو ضرر ومفسدة .

7 - قوله (ﷺ) فى صحيح الحديث : (مثلى فى النبيين ، كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه و أكمله و أجمله ، وترك به موضع لبنة ، فجعل الناس يطوفون بالبناء ، و يعجبون منه ، و يقولون لو تم موضع تلك اللبنة . وأنا فى النبيين موضع تلك اللبنة .) رواه الترمذى فى سننه - جـ 5 - ص 246 ، فالحديث ظاهر الدلالة على فكرة التكميل للخير الموجود و ليس عكسها .

المساواة فى النظم الديمقراطية :

يعتبر مبدأ المساواة فى كل نظام حكم ديمقراطى حجر الزاوية [١] فيه ، إذ يتناول الحقوق و الحريات الأساسية للأفراد ، و هو يقترن بمبدأ الحرية و لا ينفك عنه ، حتى صار المعنى الذى يتبادر إلى الأذهان عن الديمقراطية فى كل مكان و عند كل الناس .

وهى تعنى فى النظم الديمقراطية المساواة القانونية أو المدنية . و عُرفت بالديمقراطية السياسية . و لكنها لم تلبث مع تنامى الفكر الاشتراكى لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية أن وجهت عنايتها إلى الحقوق الاجتماعية [٢] بعد أن كان كل تركيزها على الحقوق السياسية .

وشملت المساواة مختلف ميادين الحياة الاجتماعية ، فنصت دساتير الدول الديمقراطية على المساواة أمام القانون . والمساواة أمام القضاء ، والمساواة أمام الوظائف العامة ، والمساواة فى الانتفاع بالمرافق العامة . كما تقررت المساواة فى التكاليف العامة الاجتماعية متمثلة فى المساواة أمام الضرائب ، ولا يتنافى مع تقرير الضرائب التصاعدية ولا تقرير الإعفاء الكلى من الضريبة لذوى الدخول المحدودة ، فهى مساواة نسبية وليست مطلقة ، كما تمثلت فى المساواة أمام الخدمة العسكرية .

قراءة فى التاريخ الحديث لمبدأ المساواة :

إن مبدأ المساواة لم تعرفه أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية إلا منذ مائتى سنة . ولم تعرفه بريطانيا عند إعلان الحقوق فيها بصدور قانون العهد الأعظم Magna Carta عام ١٢١٥ ، وإنما عرف منذ إعلان الولايات المتحدة الأمريكية [٣] استقلالها عام

---

(١) انظر : معنى الديمقراطية - صول مادوفر ترجمة جورج عزيز - ١٩٧٢ - ص ١٣٤ ، حيث جاء فيه : "المساواة هى المبدأ الحيوى للديمقراطيه ." مشار إليه فى حقوق الإنسان و حرياته الأساسية - د. عبد الوهاب عبد العزيز الشيشانى - ص ١٧٦ .

(٢) انظر : الدستور الأمريكى أفكاره و مثله - تأليف مورتمرج أدلر - ترجمة صادق إبراهيم عودة ص ١٤٢ حيث يقول : أعلن الرئيس الأمريكى روزفلت إلى الكونجرس فى خطابه عام ١٩٤٤ أن "الحرية الفردية الحقة لا يمكن ان تتحقق دون أمن و استقلال اقتصادى " و يقول المؤلف : " أن الحقوق الإقتصادية كالحقوق السياسية حقوق للحصول على خيرات أو منافع يحتاجها الإنسان من أجل الحصول على حياة إنسانية كريمة و النجاح فى سعيه نحو السعادة "

(٣) انظر الدستور الأمريكى أفكاره ومثله تأليف مورتمرج . أدلر ترجمة صادق إبراهيم عودة (مركز الكتاب الأردنى) .

١٧٧٦ ، وحيث نصت وثيقة الاستقلال على " أننا نعد هذه الحقائق واضحة من تلقاء نفسها ، وهى أن جميع الناس خُلقوا متساوين ، وأن خالقهم قد وهبهم حقوقاً معينة لا يمكن تجريدهم منها . . وأن الحكومات قد قامت بين الناس لضمان هذه الحقوق " [١] ، ولكن ممارسة مبدأ المساواة بطريقة عملية لا سيما فى الحقوق السياسية لم تعرفه أمريكا إلا بعد عام ١٩٦٤ بتبنى التعديل الرابع والعشرين فى الدستور الذى نص على أنه " لا يجوز إنكار حق مواطنى الولايات المتحدة فى التصويت فى أية انتخابات أولية أو أى انتخاب آخر لرئيس الجمهورية أو نائب الرئيس . . " [٢] أما بخصوص الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان الصادر عام ١٧٨٩ فقد نص على " أن الناس يولدون ويعيشون أحراراً ومتساوين فى الحقوق . ولا يمكن أن تقوم الفروق الاجتماعية إلا على المنفعة العامة [٣] وعلى الرغم من ذلك فلا يمكن القول بأن المساواة أمام القانون قد تحققت فى تلك الفترة . . لبقاء بعض الظواهر الدالة على عدم تحققها : " كالإبقاء على امتياز الابن الأول للاحتفاظ بلقب الأسرة وملكيتها ، وكإباحة القانون الفرنسى اعطاء امتياز لبعض الفئات رفيعة المستوى بأخذ رواتب عالية وزائدة على المألوف ، كما بقى قانون الانتخاب يحمل فى طياته وتطبيقه شروطاً تتنافى ومبدأ الاقتراع العام ، كقصر الإنتخاب على دافعى الضرائب لخزينة الدولة ، وبذلك اقتصر حق الانتخاب فى الأغنياء دافعى الضرائب دون الفقراء " [٤] .

وجدير بالملاحظة أن تطبيقات مبدأ السيادة فى فرنسا عقب ثورتها ظلت قاصرة لفترات متفاوتة ، من جملة وجوه [٥] ، حيث لم يتضمن الإعلان الفرنسى لحقوق

---

(١) الدستور البريطانى ونظام الحكم فى مجموعة الأمم البريطانية أيرون ألكسندر ترجمة محمد الهمشرى وآخرون مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، ١٩٤٠ ص ١٠٢ .
مشار إليه فى حقوق الإنسان وحرياته الأساسية د. عبد الوهاب عبد العزيز الشيشانى - ص ٢٢٥ .
حيث يقول : "فى السنوات المائة والخمسين الأخيرة أصبحت المطالب المتعلقة بالمساواة السياسية والاقتصادية كمثل أعلى يجب تحقيقه . وكانت الحرية أحد المثل العليا التى ذكرت فى ديباجة وثيقة الدستور ولكن لم تكن المساواة كذلك . وكان على المساواة أن تنتظر إلى وقت لاحق فى هذه البلاد .
(٢) الدستور الأمريكى أفكاره ومثله تأليف مورتمرج . أدلر - مرجع سابق - ص ١٣٨ .
(٣) الدستور البريطانى ونظام الحكم فى مجموعة الأمم البريطانية أبرون ألكسندر - مرجع سابق - ص ١٠٣ - ١٠٥ .
(٤) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية د. عبد الوهاب عبد العزيز الشيشانى - ص ٢٢٥ .
(٥) انظر حقوق الإنسان وحرياته الأساسية د. عبد الوهاب الشيشانى - ط ١٩٨٠ - ص ٢٣٧ وما بعدها .

الإنسان، مثلاً، النص على حق المرأة فى المساواة بالرجل فى الحقوق ومنها حق الانتخاب، حتى أقر هذا المبدأ فى دستور ١٩٤٦، كما نص الإعلان على استمرار وجود المحاكم الطبقية الخاصة بالأشراف وموظفى الملك، وهو إخلال بمبدأ المساواة أمام القضاء، حتى جاءت ثورة ١٨٤٨ م فأعلنت المساواة والحرية، ولم تتقرر المساواة فى جميع الحقوق إلا فى دستور فرنسا عام ١٩٥٨، الذى قرر بعض الحقوق الاجتماعية والاقتصادية اللازمة لبناء المساواة الفعلية، كما قرر حقوق المرأة السياسية ومساواتها بالرجل فى حقوق الانتخاب والترشيح.

وأما عن المساواة فى الولايات المتحدة الأمريكية فشأنها أتعس حالاً منها فى فرنسا، فقد احتوى الدستور الأمريكى نصوصاً تؤكد تمكين الرجل الأبيض من السود فى تسخيرهم واستجلاب أعداد أخرى منهم ولمدة طويلة، بدلاً من تحسين أحوالهم، لا سيما وأن فرَقاً منهم قد أسهمت فى القتال إلى جانب البيض فى حرب الاستقلال أنّى سُمح لهم بذلك، بل إن الإعلان الدستورى بإلغاء الرق عام ١٨٥٦، لم يعن بإقرار المساواة القانونية بين السود والبيض، بل بقى مجتمع السود معزولاً منبوذاً محروماً من أية مساواة أو مشاركة فى المجتمع الأمريكى إلا على مستوى علاقة العبد بالسيد، حيث لم يعلن مبدأ المساواة أمام القانون إلا فى التعديل الرابع عشر عام ١٨٦٨ م، فأصبح الزنوج من الناحية النظرية لا التطبيقية الواقعية من مواطنى الولايات المتحدة، مما يكشف عن أن "التفرقة العنصرية" وما يصاحبها من عنف وإرهاب ووحشية تعيش فى كيان المجتمع الأمريكى وفى عقلية الرجل الأبيض حتى يومنا هذا، وإن خفت حدّتها عن ذى قبل، لاسيما بعد صدور قانون الحقوق المدنية عام ١٩٦٤ حيث أقر حق التصويت للزنوج الأمريكيين، كما مارست الولايات المتحدة التفرقة فى مرفق التعليم، ومرفق خدمات النقل، وفى مجال الإسكان، وفى مجال الجيش، وفى مجال العمل والكسب والوظائف وفى مجال الحماية القانونية.

وخلاصة القول فى مأساة مبدأ المساواة فى الولايات المتحدة - التى تتزعم عالم اليوم وترفع علم "الشرعية الدولية" والمناداة "بحقوق الإنسان" والتبشير "بنظام عالمى جديد" - وفى استمرار تعصب البيض ضد السود وازدرائهم وإنكارهم عليهم حق الحياة فضلاً عن حق المواطنة، بل وفى مأساتها الراهنة فى دول أوروبا تجاه الأقليات

المسلمة، وتجاه الإسلام نفسه، وإن كان ذلك بالمخالفة لنصوص دستورية، ولريح التغيير التي تحتاج عالم اليوم لإقرار مبدأ حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة وتخليص الشعوب المقهورة من الآصار والأغلال التي وُضعت عليها بفعل غشم الدول الكبرى وارتكابها جريمة اغتصابها للدول الضعيفة باسم الاستعمار والتحضير، أو بفعل حكامها المستبدين الذين أذلوا شعوبهم بالتخويف والتجويع، أو بهما معاً لمصلحة مشتركة لا تخفى، وإن كانت على حساب مصالح هذه الشعوب وحقوق إنسانها - إنها ترجع بالدرجة الأولى إلى خلل كبير في "سلم القيم" في حضارة الغرب العلمانية المادية بالكلية، حيث تقدمت المنافع الدنيوية كافة القيم الإنسانية العليا، وظهرت عليها، وأصبحت مقدمة على مبادئ العدل، والمساواة، وحقو الإنسان، وكرامة الآدمي فلا يعمل بها إلا من خلال اعتبار هذه المنافع الذاتية الضيقة، فالعمل بها ورفع راياتها مرهون باعتبارها. فإن كانت مناقضة لها تُجوهلت وأديرت لها الظهور.

المبحث الأول

نظرية المساواة فى الشريعة الإسلامية

إن الإسلام وضع أُسس نظام سياسى شورى طبّق مبدأ المساواة قبل أن يعرفه الغرب وتنص عليه دساتيرها منذ أكثر من أربعة عشر قرناً - وكذلك الأمر بالنسبة "لمبدأ الشورى" حيث لم تعترف القوانين الوضعية به إلا بعد الثورة الفرنسية اللهم فيما عدا القانون الإنجليزى الذى عرفه فى القرن السابع عشر، وأقره القانون الأمريكى بعد منتصف القرن الثامن عشر، وتميزت الشريعة الإسلامية بأن قررت المساواة على إطلاقها، لا يحكمها إلا مقتضى العدل، فلا قيود ولا استثناءات - كالتى أشرنا إلى بعضها عند من نادوا بها فى الغرب، وإنما هى مساواة تامة بين آحاد الأمة، قال رسول الله ﷺ : **"المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يدٌ على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يُقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد فى عهده"** [(١)] فقضى رسول الله ﷺ أن المسلمين تتكافأ دماؤهم أى تتساوى وتتعادل، وهى مساواة تامة بين الجماعات، ومساواة تامة بين الأمم والأجناس، ومساواة تامة بين الحاكمين والمحكومين. . ومساواة بين غير المسلمين والمسلمين فى الدولة الإسلامية فى الحقوق والواجبات ولكل شرعته ومنهاجه، ومساواة فى الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة اللهم إلا ما استُثنى بنص صريح اقتضته الفوارق الطبيعية بينهما وليس لنقص فى أهلية المرأة، فقواعد الشريعة عامة شاملة لجميع المسلمين الذين تتوافر فيهم أحكامها، والإجماع منعقد على أن حكم المسلمين سواء[(٢)] فالناس فى نظر الإسلام سواسية كأسنان المشط **"لا فضل لعربى على عجمى ولا عجمى على عربى إلا بالتقوى"** [(٣)]، **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**

---

(١) رواه أحمد وأبو داود وغيرهما من أهل السنن.

(٢) انظر الموافقات فى أصول الأحكام للشاطبى جـ٢، ص ٢٤٤ حيث يقول إن "الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف ألبتة والدليل على ذلك - مع أنه واضح - أمور. . "وذكر أربعة أمور".

(٣) متفق عليه انظر السياسة الشرعية لابن تيمية، ص ١٦٩.

[الحجرات: ١٣٠]، وفي قوله ﷺ: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم فمن أحقر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين "[1]. وقوله تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ [التوبة: ٧١]، دلالة على أن الولاية في الإسلام لكل فرد مسلم، ذكراً أو أنثى، وآحادا وجماعات.

وقد خاطب الله تعالى الأمة - كما يقول ابن حزم - خطاباً مستوياً، وكان "بعث رسول الله إلى الأمة بعثاً مستوياً."[2] لا تفرقة بين رجل ولا امرأة ولا بين عبد أو حر. فالكل عند الله سواء، كما اتفق علماء المسلمين على "أن الخليفة واحد منهم"[3]؛ أي من الرعية وإنما له مزية النظر عليهم[4] كالوصي

(١) متفق عليه - انظر الشوكاني - نيل الأوطار - جـ٨ - ص ٢٣٠، ٢٣١.

(٢) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم - ص ٦٧٦ - القاهرة - نشر زكريا علي يوسف مشار إليه في: الخليفة توليته وعزله - د. صلاح الدين دبوس - جـ ٥٢ - مؤسسة الثقافة الجامعية.

(٣) ما جاء في خطبة أبي بكر (رضي الله عنه) عقب توليته "وليت الخلافة عليكم ولست بخيركم" (انظر تاريخ الطبري - بيروت - ١٩٦٥ - القسم الأول - جـ٤ - ص ١٨٢٩ - وما جاء في خطبة له قرب وفاته، يقول: "إن الله رد عليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتم". (انظر: حياة الصحابة للشيخ محمد يوسف الكندهلوي - ط١ - جـ٢ - ص ٢١ - حيدر أباد - ١٩٦٤.
ففي الخطبتين تقرير لمبدأ أن الخليفة لا يعدو أن يكون واحداً من الأمة اقامته للأمامة بإرادتها. وأن للمسلمين حقهم في اختيار من يشاءون. وأن الأمة هي مصدر السلطة أو صاحبتها.

(٤) انظر تاريخ الخلفاء للحافظ جلال الدين السيوطي - دار الكتب العلمية - بيروت - ص ٨٥١.
حيث يذكر لنا أن عمر بن عبد العزيز لما استخلف قال في خطبته: "ألا وإني لست بفارض ولكنني منفذ، ولست بمبتدع ولكني متبع، ولست بخير من أحدكم ولكني أثقلكم حملاً..".
لا مجال من هذا المنظور الإسلامي أن يزعم الإمام أو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية. أنه ليس كأحد الناس بعد توليه السلطة بدعوى أنه يمثل الدولة ويعبر عن ارادتها فيكون له الاستعلاء على الرعية وعليهم الخضوع لسلطانه فيختلط مفهوم الدولة بمفهوم الحكومة فيكون الحكم هو الدولة ويجد الاستبداد بذلك سنداً قانونيا خاطئاً، ولا يلبث الحاكم المستبد أن يزعم أنه الدولة كما زعم ذلك لويس الرابع عشر ملك فرنسا المستبد فقال: "أنا الدولة". فإن الإسلام لا يقر بوجود كيان مستقل مستعلي ذي سيادة يخضع له الأفراد، كما عليه الحال في النظم السياسية الغربية، فإن السيادة العليا في الدولة الإسلامية ليست إلا لشرع الإسلام. وهذا خلاف جوهري في التصور القانوني لمركز رئيس الدولة بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي، وهو معدود في الإسلام من "الوثنية السياسية المرفوضة شرعاً" ومن الشواهد على هذه الحقيقة إصرار أبي مسلم الخولاني على أن يدعو معاوية الخليفة حين دخل عليه "السلام عليك أيها الأجير وكررها غير مرة رغم اعتراض بعض الحاشية ليغير الخطاب إلى "أيها الأمير" ثم في تقبل الخليفة لمفهوم هذه العبارة على قسوتها غير المقبولة عند أهل هذا الزمان، إذ أمر المعترضين عليه أن يتركوه، قائلاً لهم: دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يريد مؤكداً بذلك التصور الإسلامي لمركز الخليفة في الإسلام على الوجه الصحيح، وجاء في نفس المرجع: أن أبا مسلم الخولاني قال للخليفة: "يا معاوية، إنك لو عدلت بين جميع قبائل العرب، ثم ملت على أقلها قبيلة، مال جورك بعدلك. يا معاوية: إنا لا نبالي بكدر الأنهار إذا صفا لنا رأس العين، رحم الله أبا مسلم و الخليفة معاوية، فقد كان فقه المسلمين بدينهم عظيماً.
انظر المصباح المضيء في خلافة المستضيء - جـ٢ - ص ٣٩، ٤٠، تأليف: الإمام أبي الفرج علي الجوزي - وانظر السياسة الشرعية لابن تيمية - ص ٢٤.

والوكيل[١] . . وليس بينهم وبين العامة فرق " وأن الخليفة "كغيره وإن احتاج إلى المَنَعة فالمسلمون منعته "[٢] .

(١) المساواة أمام القانون :

يعتبر مبدأ المساواة وغيره من المبادئ الدستورية والقيم العليا التى قررتها الشريعة الإسلامية فى مصدريها الأساسيين الكتاب والسنة من الأصول الثابتة ، "والقرآن هو المصدر الأصلى والسنة هى المصدر البيانى " ، وكل ما جاء فى الأحاديث بشأنها - وشأن أمثالها من الحكَم والآداب والنصائح - فله أصل فى القرآن ، والحديث فيها إما مردد ومذكّر ، أو مَوضّح ومُفصل [٣] ، وكذلك الشأن فى آيات وأحاديث الأحكام العملية التى تتصل بموضوعات السياسة الشرعية وتمييز الحقوق والحكم بين الناس وما هو داخل فى وظيفة الحسبة على ذوى السلطان ، كتحريم جور الحكام وحظر الاستبداد ، وكنهى الإمام عن ترك الشورى أو مخالفة قاعدة المساواة فإنها ظلم منهى عنه ، وعن الاعتداء على ما هو معتبر من حقوق الله أو ما كان من الحقوق المشتركة وحق الله فيها غالب ، وهى داخلة فى قسم العادات لا العقائد والعبادات[٤] .

---

(١) انظر السياسة الشرعية لابن تيمية - ص ٢٤ .
حيث يقول معقباً على موقف أبى مسلم الخولانى من الخليفة معاوية بن أبى سفيان : "وهذا ظاهر فى الاعتبار ، فإن الخلق عباد الله ، والولاة نواب الله على عباده ، وهم وكلاء العباد على نفوسهم ، بمنزلة أحد الشريكين من الآخر ، ففيهم معنى الولاية والوكالة ، ثم الولى والوكيل متى استناب فى أموره رجلاً ، وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار منه ، أو باع السلعة بثمن ، وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن ، فقد خان صاحبه . . " وقال فى كلامه ما يتعلق بأداء الأمانات بالأموال العامة - ص ٤٣ - وليس لولاة الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم ، كما يقسم المالك ملكه ، وإنما هم أمناء ونواب ووكلاء ، قال النبى (ﷺ) : "إنى والله لا أعطى أحداً ، ولا أمنع أحداً ، وإنما أنا قاسم ، أضع حيث أمرت" رواه البخارى عن أبى هريرة (رضى) .

(٢) تفسير القرطبى طبعة دار الكتب جـ٢ - ص ٢٥٦ .

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة للإمام الشيخ محمود شلتوت - ٠ ص ٥٤٣ ، ٤٩٨ .
حيث يقول فى (ص٤٩٨) : "ومع اتفاق العلماء على أن السنة مصدر من مصادر التشريع ، فقد جعلوها فى المرتبة الثانية بعد القرآن ، فلم يكن لها عندهم حكم مع صريحه .

(٤) الموافقات للشاطبى جـ٣ - ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ .
حيث يقول : "تعريف بالأحكام الشرعية أكثره كلى لاجزئى ، وحيث جاء جزئيا فما أخذه على الكلية ، أما باعتبار (اعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحسان) ، أو بمعنى الأصل (وهو القياس) ، إلا ما خصه الدليل . مايدل على هذا المعنى أنه يحتاج إلى كثير من البيان ، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هى بيان للكتاب . . فالضروريات الخمس كما تأصلت فى الكتاب تفصلت فى السنة" .

ولما كان اعتماد الأمة الإسلامية على القانون الأساسى الإلهى، وقد ألزمها شرع الإسلام التزام أوامره ونواهيه، ومراعاة الحل والحرمة فيه، ومراقبة الله فى كل شأنها، خاصا وعاما، معلناً وخافياً، وكان لها فى رسول الله ﷺ قدوة حسنة، وقد كان خلقه القرآن كما وصفته عائشة أم المؤمنين، فلم يكن من الصعب على الأمة الإسلامية فى عهد النبوة وعهود الحكم الراشد أن تجعل مبدأ المساواة بين آحادها ـ على ما يكون من اختلاف بينهم فى القوة والضعف، أو الغنى و الفقر، أو الجاه وعدمه، أو السابقة فى الدين وحداثة العهد به، أو غير ذلك ـ حقيقة واقعة لأنها صادرة عن أصل العقيدة، ومنهج الإسلام المكمل لشرعته، فالكل خاضع لشريعة الله وقانونه ولو كان الخليفة نفسه، بل إن الخليفة كان أشدهم خضوعاً لها من بين سائر الناس بحكم الأمانة التى جمعها فى عنقه ويعد نفسه فى دنياه للحساب عليها فى أخراه، وكل فرد يعى قوله تعالى ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾ [الأحزاب : ٣٦] فلا خيرة لمؤمن ولا مؤمنة فى أداء الأمانات إلى أهلها، وفى لزوم العدل[1] فى الحكم، والمشاورة فى الأمر، وإيثار الغير، وتجنب الظلم، وبذل النصح، وهم يرون رسول الله ﷺ يعطى القود من نفسه ولا يستعلى على أحد قط، فالناس أمام شرع الله متساوون، لا امتياز لأحد على أحد، وفى كلمة لا يعرف الإسلام مركزاً متميزاً لفرد يُعفيه من الخضوع لأحكام الشريعة.

ويروى لنا التاريخ شواهد عملية كثيرة على التزام المسلمين بمبدأ المساواة بإطلاق

(١) المعنى الأصلى لكلمة "العدل" فى اللغة، التسوية فى المعاملة، وكما سبق أن ذكرنا من أن العدل هو نظام كل شىء، فالشورى والمساواة ومساءلة الحاكم بل والحقوق والحريات هى كلها من مقتضيات العدل. ولذلك خص الله "العدل" فى آية الأمراء بالذكر لأن العدل هو أساس الملك، لا يقوم إلا على أساسه ولو كانت الدولة كافرة، ولا تقوم بدونه ولو كانت الدولة مسلمة. كما خص الشورى بالذكر مع أنها هى الأخرى من مقتضى العدل، وسمى السورة باسمها، وإن لم يتجاوز ذكرها ثلاث كلمات ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ [الشورى : ٣٨] لأن الشورى أساس الحكم الرئيس. لا يقوم إلا بها، وعلى قدر تحققها تقاس قوة الحكومات والشعوب، فإن هى غابت آذنت الدولة بالهلاك وفسدت الأحوال.

لا يعرف الاستثناء أو الانتقائية أو تعددية المعاملة فيه بين أحاد الناس . لأى سبب أو ظرف أو اعتبار .

ومن أمثلة ذلك رد رسول الله ﷺ على أسامة بن زيد بن حارثة حين بعثه قوم امرأة من بنى مخزوم سرقت، ليشفع فيها عند رسول الله فى إقامة الحد عليها، فقال له رسول الله ﷺ : "**يا أسامة أتشفع فى حد من حدود الله؟ وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**"[(١)]، "وحادثة المصرى وابنه مع ابن عمرو بن العاص، عندما استبقا فكان السبق لفرس ابن المصرى، فتشادّا، فضربه ابن عمرو بن العاص . فاستعاذ المصرى بالخليفة عمر بن الخطاب . فقضى عمر بن الخطاب بأن يضرب ابن المصرى ولد والى مصر فقال له قولته المشهورة : " دونك الدرة فاضرب ابن الأكرمين " فضربه حتى أثخنه . ثم قال له عمر : أجلُها على صلعة عمرو، فوالله ما ضربك إلا بفضل سلطانه . فقال يا أمير المؤمنين قد ضربت من ضربنى . قال : أما والله لو ضربته ما حُلنا بينك وبينه، حتى تكون أنت الذى تدعه . وقال قولته الأشهر : أيا عمرو متى استعبدت الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ ثم التفت إلى المصرى فقال انصرف راشداً فإن رابك ريب فاكتب إلىّ" [(٢)]. هل يحق للمؤرخين أن يتعصبوا أمام هذا الحدث وأمثاله التى ذكرها المؤرخون الثقاة فى مؤلفاتهم من دخول أكثر أهل مصر فى الإسلام اختياراً، أو من امتناع متانة الوحدة الوطنية فى مصر على كل محاولات الاستعمار - المؤتمة الفاشلة فى الوقيعة بين قبط مصر ومسلميها وفى اختراقها وإشعال نار الفتنة الطائفية فيها؟

ومن ذلك أيضاً " حادثة جبلة بن الأيهم الغسّانى الذى داس على إزاره أعرابى يدعى الفزارى وهو يطوف حول الكعبة فانحل الإزار، فكبُر ذلك عليه وهو أمير فى قومه، فرفع جبلة يده فهشم أنف الفزارى، فشكا الأعرابى إلى الخليفة عمر بن الخطاب، فقضى له بلطم الأمير على الملأ فعظُم ذلك عليه قال : وكيف ذاك يا أمير المؤمنين وهو سوقة وأنا ملك ؟ قال : إن الإسلام جمعك وإياه فلست تفضله بشىء إلا

---

(١) صحيح البخارى - جـ٨ - ص ١٩٩ - طبعة دار الكتب .

(٢) مناقب عمر بن الخطاب لابن الجوزى (دار الكتب العلمية) ص ٩٩ .

بالتقى، فهرب وتنصّر ثانية " [1] فكان الحادث وأمثاله شاهداً عدلاً على أن المبادئ الأساسية - كالمساواة - مقدمة فى السلم القيمى الإسلامى على كل اعتبار سياسى أو دينى. ولا عجب فى أن تحل شريعة الإسلام "مبدأ المساواة" - ومثله سائر المبادئ الدستورية والقيم الأصلية العليا التى قررتها مصادر هذه الشريعة - هذه المكانة العالية وأن تجعلها مقدمة على كل مصلحة مهما بلغ خطرها وإن كان دينيا فى مظهره، كما وجدنا ذلك من رسول الله ﷺ فى غضبته الشديدة من أسامة الصحابى عندما جاءه يشفع فى امرأة من بنى مخزوم سرقت حُليًا وقطيفة فرده الرسول ﷺ غضبا قائلاً " يا أسامة أتشفع فى حد من حدود الله؟ وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها " [2]، لما ينطوى عليه موقف الصحابى من خيانة لمبدأ المساواة أمام القانون الذى قررته نصوص الشرع، وهو أمر كبير فى الإسلام، ونقض لعراه وهو ما حذّرنا منه الكتاب والسنة. إننا نرى أن الدولة الإسلامية الحقّة هى الأحرى بأن تُسمى "الدولة القانونية". عند فقهاء القانون الدستورى.

(٢) المساواة أمام القضاء :

كما قرر الإسلام مساواة أفراد الأمة أمام القانون، فإنه قرر كذلك أنهم جميعا متساوون أمام القضاء، فليس لطائفة خاصة محاكم خاصة، وقد جرى العمل فى

---

(١) راجع ابن خلدون ٢/ ٨١٢، وخزانة البغدادى ٢/ ٢٤٢، وطبقات ابن سعد ١/ ٢٦٥ والأغانى ١٥/ ١٦٢ - ١٦٣.

مشار إليه فى نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى. ظافر القاسمى (دار النفائس) ص ٨٩، ٩٠.
وانظر فتوح البلدان للبلاذرى تحقيق محمد رضوان طبعة القاهرة عام ١٩٥ - ص ١٤٢ وانظر : عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة د. سليمان محمد الطماوى ص ٣٣٥ ط - ١٩٧٦م (دار الفكر العربى).

مشار إليها فى حقوق الإنسان وحرياته الأساسية للدكتور عبد الوهاب الشيشانى حيث يذكر : حادثة تنفيذ عمر بن الخطاب حد الشرب فى قدامة بن مظعوم الجمصى وكان صهر عمر بن الخطاب على اخته. . وكان أميراً على البحرين فشهد فيه الجارود سيد بنى عبد القيس وأبو هريرة (انظر العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام) - لأبى بكر بن العربى - تحقيق الشيخ محب الدين الخطيب - المطبعة السلفية - ط٣ - ص ٩٣، ٩٤.

(٢) صحيح البخارى - جـ٨ - ص ١٩٩ - ط دار الشعب.

الشريعة الإسلامية على محاكمة الخلفاء والملوك أمام القضاء العادى، وبالطريق العادى، وها هو على بن أبى طالب فى خلافته يفقد درعاً له، ويجدها مع يهودى يدعى ملكيتها، فيرفع أمره إلى القاضى، فيحكم لصالح اليهودى ضد الخليفة على رضى الله عنه. وها هو المغيرة والى الكوفة يُتَّهَم بالزنا، فيُحَاكم على الجريمة المنسوبة إليه بالطريق العادى. ويقص علينا التاريخ أن المأمون وهو خليفة المسلمين اختصم مع رجل بين يدى يحيى بن أكثم قاضى بغداد، فدخل المأمون إلى مجلس يحيى وخلفه خادم يحمل طنفسة لجلوس الخليفة، فرفض يحيى أن يميز الخليفة على خصمه وأحد أفراد رعيته، وقال: يا أمير المؤمنين لا تأخذ على صاحبك شرف المجلس دونه، فاستحيا المأمون، ودعا للرجل بطنفسة أخرى.

وبعض الخصومات التى كانت تثور بين الخليفة والولاة وبين الأفراد كانت تفض بطريق شرعى بحت هو "التحكيم" كما فعل عمر بن الخطاب، فقد أخذ فرساً من رجل على سوم فحمل عليه فعطب، فخاصم الرجل عمر، قال عمر: اجعل بينى وبينك رجلاً. فقال الرجل: إنى أرضى بشُريح العراقى، فقال شُريح لعمر: أخذته صحيحاً سليماً فأنت له ضامن حتى تردّه صحيحاً سليماً، وكان هذا الحكم الذى صدر ضد عمر هو الذى حفّز عمر لتعيين شُريح قاضياً [١] وإذا ولّى الإمام نائباً عنه، أو قاضياً للحكم فى كل الجرائم، فكان من حق النائب أو القاضى أن يأخذ الإمام الذى ليس فوقه إمام بكل جريمة سواء مسّت حقا لله أو حقا للأفراد [٢].

ومن أجل ذلك كان رؤساء الدول فى الشريعة أشخاصاً لا قداسة لهم ولا يمتازون على غيرهم، وإذا ارتكب أحدهم جريمة عوقب عليها كما يعاقب أى فرد [٣].

---

(١) قال رسول الله (ص): (لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة. فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتى تليها، وأولهن نقضاً الحكم وآخرهن الصلاة) عن أبى أمامة الباهلى، عن رسول الله (ص) رواه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده وله شاهد عند الحاكم من حديث طويل عن حذيفة بن اليمان موقوفاً عليه قال الحاكم: صحيح الإسناد.

(٢) التشريع الجنائى الإسلامى تأليف الأستاذ الشهيد عبد القادر عودة - جـ١ - ص ٣٢٠ وما بعدها - دار الكتاب العربى بيروت.

(٣) المرجع السابق - جـ١ - ص ٣١٧.

"وقد كان القضاة فى الحقبة المبكرة من تاريخ الدولة العربية الأولى فى معظم الأحوال مستقلين فى عملهم، وبعيدين عن السياسة، وإن كان مستواهم قد هبط فى نهاية العصر العباسى نتيجة لبطش الخلفاء حتى اعتذر كثير من الورعين عن تولى القضاء" ومن هؤلاء أبو حنيفة وغيره من كبار الصحابة والتابعين.

إن أمة يعطى رسولها القود لأصحابه من نفسه ويحكم لهم بأن يتقدوا منه [1]، وخليفة يساوى نفسه [2] بأى واحد من الرعية، وآخر يقرر أمامها على ملأ أنه وقد ولته الأمة أمرها ليس بخيرهم [3] وإن هو إلا كأحدهم وللقضاة "اعتزازهم" أى استقلالهم وجندى يُحكم له بالقود من أميره [4]، و وال يعاقبه

(١) انظر السيرة النبوية لابن هشام - جـ١ - ص ٦٢٩.
مثل ما حدث فى غزوة بدر والنبى (ﷺ) يعدل صفوف أصحابه فضرب سواد بن غزية وكان خارج الصف وقال: استو ياسواد. فقال: يا رسول الله لقد أوجعتنى فأقدنى. فقال له رسول الله: استقد.

(٢) كتاب عيون الأخبار لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدنيورى طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط ١٩٧٣.
حيث يقول: بعث إلى عمر بحلل فقسمها، فأصاب كل رجل ثوب وصعد المنبر وعليه حلة - والحلة ثوبان - فقال: أيها الناس ألا تسمعون. فقال سلمان: لا نسمع لأنك قسمت علينا ثوباً وعليك حلة. قال: لا تعجل يا أبا عبد الله، ثم نادى على عبد الله بن عمر قال: نشدتك بالله، الثوب الذى اتزرت به هو ثوبك" قال: اللهم نعم. فقال سلمان (رضي الله عنه): (الآن فقل نسمع).

(٣) إشارة إلى خطبة أبى بكر الصديق أثر توليته: "أيها الناس إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم" انظر جمهرة خطب العرب د. أحمد زكى صفوت - مطبعة البابى الحلبى - جـ١ - ص ١٨ - ط ١٩٦٢.
وانظر الإمامة والسياسة لابن قتيبة الدينورى - جـ١ - ص ٢٢، ٥٠.
جاء فى الرواية التى ذكرها عن هذه الخطبة: "وما أنا إلا كأحدكم"
والعبارة دالة على تقرير مساواة الحاكم بالمحكومين.

(٤) انظر المحلى لابن حزم - جـ١٠ - ص ٥٢٣.
حيث يقول: إن رجلاً كان مع أبى موسى الأشعرى وكان ذا صوت ونكاية فى العدو، فغنموا، فأعطاه أبو موسى بعض سهمه، فأبى أن يأخذ إلا جميعاً، فضربه عشرين سوطاً، وحلق رأسه، فجمع شعره ورحل إلى عمر فدخل عليه.. ثم قص قصته على الخليفة فكتب الخليفة عمر إلى أبى موسى الأشعرى: إن فلاناً قدم على فأخبرنى بكذا وكذا، فإذا كنت فعلت ذلك لما جلست له فى ملأ من الناس حتى يقتص منك، وإن كنت فعلت به ذلك فى خلاء لما جلست منه فى خلاء حتى يقتص منك. فقال له الناس اعْفُ عن أميرك: فقال: لا والله لا أدعه لأحد، فلما قعد للقصاص رفع رأسه إلى السماء وقال: اللهم قد عفوت عنه".

الخليفة على كلمة قالها لواحد من الأمة[1]، وقضاة يحكمون على الخلفاء[2] والأمراء فينزلون على أحكامهم صاغرين أمام قضاء عدل وقضاة شامخين، وقاض يرفض شهادة الأمير لأنه لم يقتنع بعدالته، وحاكم يلتزم بتطبيق مبدأ المساواة ليس في فرض العقوبة فقط بل في كيفية تنفيذها أيضاً[3]، لهي كما

---

(١) روى البيهقي في سننه أنه كان بين عمر بن الخطاب وبين أبي بن كعب خصومه في حائط، فقال عمر: بيني وبينك زيد بن ثابت، فأتياه فخرج زيد.. وحكم بينهما انظر سنن البيهقي ١٠/ ١٤٤ - ١٤٥ والمحلى لابن حزم ١٠/ ٥٤٢، وفيه أن زيداً حكم على عمر باليمين فحلف عمر رضي الله عنه، وانظر مناقب عمر ابن الخطاب لابن الجوزي - ص ٩٥.

(٢) جاء في كتاب تاريخ القضاء والقضاة في الإسلام ١/ ٧٣: "جاءت امرأة إلى شريك قاضي الكوفة وقالت له: أنا بالله ثم بالقاضي، قال: من ظلمك؟ قالت: الأمير موسى بن عيسى عم أمير المؤمنين، كان لي بستان على الفرات فيه نخل، ورثته عن أبي، وقاسمت أخوتي وبنيت بيني وبينهم حائطاً، فاشترى الأمير من أخوتي، وساومني في نصيبي فلم أبع، فلما جاءت هذه الليلة، بعث بخمسمائة غلام وفاعل فاقتلعوا الحائط فأصبحت لا أعرف من نخلي شيئاً، فقال: يا غلام أحضر طينة فأحضرها وختمها، وقال امضي إلى بابه حتى يحضر معك، فجاءت المرأة بالطينة المختومة، فأخذ الحاجب، ودخل على موسى، وقال: قد أعدى القاضي عليك، وهذا ختمه، فقال: ادع لي صاحب الشرطة، فدعا به، فقال امضي إلى شريك وقل: ياسبحان الله! ما رأيت أعجب من أمرك. امرأة ادعت دعوى لم تصح أعديتها علي! فقال صاحب الشرطة إذا رأى الأمير أن يعفيني من ذلك؟ فقال: امض ويلك. فخرج. فلما حضر إلى شريك و أعلمه بما قال الأمير حبسه، وحبس كثيراً من رجاله. فركب موسى بن عيسى إلى باب السجن، وفتح الباب وأخرجهم، ولما أعلم السجان شريكاً بذلك، قال لغلامه ألحق بثقلي إلى بغداد، والله ما طلبنا هذا الأمر منهم، ولكن أكرهونا عليه. ولقد ضمنوا لنا فيه "الاعتزار" إذ تقلدناه لهم، ومضى نحو قنطرة الكوفة إلى بغداد، يرفع الأمر إلى الخليفة، ولما بلغ الخبر الأمير ركب في مركبه، فلحقه وجعل يناشده، فلم ينتقل من مكانه حتى أجاب جميع ما طلبه منه القاضي فما تقولين؟ فذكرت قصتها. فقال الأمير: صدقت. قال القاضي: ترد ما أخذت منها، وتبني حائطاً سريعاً كما كان قال: أفعل"

(٣) انظر نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ظافر القاسمي - ص ٨٩، وانظر: مناقب عمر بن الخطاب لابن الجوزي - ص ١٣٣، وانظر: أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية - مج(١) - ص ٨٩.
حيث ذكر أولهما ما روى ابن الجوزي عن "أن عمرو بن العاص أقام حد الخمر على عبد الرحمن بن عمر ابن الخطاب، يوم كان عامله على مصر، ومن المألوف أن يقام الحد في الساحة العامة للمدينة، لتتحقق من ذلك العبرة للجمهور، غير أن عمرو بن العاص أقام الحد على ابن الخليفة في البيت، فلما بلغ الخبر عمر، كتب إلى عمرو بن العاص: "من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى العاصي بن العاص: عجبت لك يا بن العاص ولجرأتك علي، وخلاف عهدي. أما أني خالفت فيك أصحاب بدر ممن هو خير منك، وأخترتك لجرأتك عني، وإنفاذ عهدي فأراك قد تلوثت بما قد تلوثت، فما أراني إلا عازلك فمسيء عزلك. تضرب عبد الرحمن في بيتك، وقد عرفت أن هذا يخالفني؟ إنما عبد الرحمن رجل من رعيتك، تصنع به ما تصنع بغيره من المسلمين. ولكن قلت: هو ولد أمير المؤمنين! وقد عرفت أن لا هوادة لأحد من الناس عندي في حق يجب لله عليه. فإذا جاءك كتابي هذا فابعث به في عباءة على قتب حتى يعرف سوء ما صنع."
ويروي المرجعان الآخران من رسالة لعمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: "أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق، لا إنفاذ له، آس بين الاثنين في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس وضيع (وربما قال ضعيف) من عدلك..".

وصفها ربها الله تعالى خير الأمم، وكما جعلها أمة وسطاً وشاهدةً على الناس.

(٣) المساواة فى تولى الوظائف العامة :

إن نظرية المساواة التامة التى جاءت الشريعة الإسلامية بها منذ يوم نزولها، وتحققت فى واقع المجتمع المسلم فى ظل الدولة الإسلامية التى أسسها النبى ﷺ فى المدينة، ومطردة فى كل مجالات الحياة، ويحكمها العدل فى كل موقع، كما يقود حركتها مفهوم أداء الأمانات فى الولايات والأموال، وتحقيق مقاصد الشرع، "وإن غاية الشرع إنما هى المصلحة وحيثما وجدت المصلحة فثَم شرع الله[١]، "وما كان الإسلام إلا ديناً يُراد به تدبير المصالح للعباد وتحقيق العدالة وحفظ الحقوق"[٢] "ومن هنا اشتهر عند الفقهاء تعريف الدين بأنه "وضعٌ إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم إلى ما فيه الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل"[٣].

ومن العدل أن تكون المساواة إذا تساوت الشروط فى المرشحين لتولى الوظيفة العامة، والمعيار المعتبر فى توليها هو أن يوسد الأمر إلى أهله. وعلى ولى الأمر أن يولى على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل. قال النبى ﷺ : **(من وَلِى من أمر المسلمين شيئاً، فولّى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين)**[٤]، "وروى بعضهم أنه من قول عمر لابن عمر، روى ذلك عنه، قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) : "من ولى من أمر المسلمين شيئاً، فولّى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمسلمين". وهذا واجب عليه. فيجب البَحث عَن المستحقين للولايات. .[٥] ومفاد ذلك اشتراط "الكفاية" والصلاحية فيمن يتولى وظيفة عامة، وألا يفضل من يوصفون بلغة العصر "أهل

---

(١) السياسة الشرعية للشيخ عبد الوهاب خلاف - ص ٧.

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت - ص ٤٨٢.

(٣) انظر الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية لأستاذنا الشيخ الدكتور محمد مصطفى شلبى - ص ٥١، ١٣١.

(٤) رواه الحاكم فى صحيحه.

(٥) السياسة الشرعية لابن تيمية - ص ١٨، ١٩.

(٦) سبق أن عرفناها عند جملة من الفقهاء ومنها أن يكون عفيفاً، لا يطلع الناس منه على عورة، مستعملاً

الثقة " على أهل الخبرة والكفاية لأى سبب شخصى أو اعتبار سياسى، ولكون الولاية "أمانة" فإن شرط "العدالة" [1] الذى هو معتبر فى كل ولاية - يعتبر هو الآخر شرطاً واجباً، واعتباره يجعل متولى الوظيفة العامة عدلاً ثقةً أميناً، فضلاً عن كفايته. قال رسول الله ﷺ لأبى ذر (رضي الله عنه) فى الإمارة : (**إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزىٌ وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدّى الذى عليه فيها**)[2]، وقد دلّت سنة رسول الله ﷺ، وشواهد الحال، وسنن الله فى العمران البشرى على أن أحد أهم الأسباب فى هلاك الأمم وفساد أحوال الشعوب، توسيد الأمور إلى غير أهلها لقوله ﷺ : "**إذا ضُيِّعت الأمانة فانتظر الساعة. قيل يا رسول الله، وما إضاعتها؟ قال : إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة** " [3]، والساعة هنا هلاك الأمة وعموم بلواها. وهى شروط مطلوبة فى كل الولايات والوظائف العامة، صغيرها وكبيرها، وهى أشد طلباً كلما ارتفع خطر الوظيفة العامة فى السلم الوظيفى حتى تصل إلى قمتها وهو الرئيس الأعلى للدولة.

وهذا أمر طبيعى لا يحتاج إلى بيان، وهو مقصود قوله ﷺ : "**يوم من إمام عادل، أفضل من عبادة ستين سنة** " وقوله ﷺ : "**أحب الخلق إلى الله إمام عادل وأبغضهم إليه إمام جائر** "[4]، ومن وظائف القمة "القضاء" إن لم يكن هو على رأسها، قال رسول الله ﷺ : "**القضاة ثلاثة : قاضيان فى النار وقاض فى الجنة. فرجل علم الحق وقضى بخلافه، فهو فى النار. ورجل قضى بين الناس على جهل، فهو فى النار، ورجل علم الحق وقضى به، فهو فى الجنة** [5] "، والقاضى اسم لكل من قضى بين اثنين، أو حكم بينهما، سواء سمى خليفة، أو سلطاناً، أو نائباً، أو والياً، أو كان منصوباً ليقضى بالشرع، أو نائباً له، حتى من يحكم بين الصبيان فى الخطوط، إذا تخايروا، أى اعتقد كل منهم أنه خير من غيره. . والواجب فى كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا

---

(١) سبق أن عرفناها عند جملة من الفقهاء ومنها أن يكون عفيفاً، لا يطلع الناس منه على عورة، مستعملاً لمروءة مثله، بعيداً عن الريب.

(٢) رواه مسلم.

(٣) رواه البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة (رضي الله عنه).

(٤) رواه أحمد فى مسنده.

(٥) السياسة الشرعية لابن تيمية - ص ٢٧، ٢٨.

تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضرراً فيها . . والمهم فى هذا الباب معرفة الأصلح ، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ، وفوقه طريق المقصود، فإذا عُرفت المقاصد والوسائل تم الأمر .

وكان الخلفاء الراشدون قدوة فى تحرى أداء الأمانات إلى أهلها فى الولايات والأموال على السواء فى نفسه وآل بيته، على وجه حمل كل مسئول فى الدولة على متابعتهم فيه، وقد ابتكر عمر (رضي الله عنه) ألواناً من محاسبة الولاة لم يعرفها العالم قبل عمر ولم ينكرها عليه عماله، بل نفذوها راضين مختارين، لأنهم وجدوها صدى لسلوك عمر، ومن ذلك : مقاسمة الولاة أموالهم، كما فعل رسول الله مع عامله " ابن اللتبية " فى اقتسام ماله [١]، فكان إذا استعمل عاملاً أحصى ماله، ثم نظر فيما زاد من أمواله بعد الولاية . فإذا شك فى أن تلك الزيادة لم تأت بطريق سليم، صادرها كلها أو نصفها بحسب الأحوال، ومن ذلك أيضاً تذنيب الولاة المنحرفين، وعزل من يثبُت استحقاقه للعزل منهم[٢]، لتكون الأعمال بالأكفاء مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة[٣].

وإنما تطرقت إلى بيان ما يتصل بأحوال ذوى السلطان فى مناصبهم ومايكون من بعضهم من انحرافات فى الأعمال والأموال يستوجب المحاسبة أو العزل، والحكام هم على الرأس من ذوى السلطان، لأن الحسبة على هؤلاء لمنع منكراتهم يدخل فيه ضوابط حسن اختيار ذوى السلطان، وأوجه الرقابة الاحتسابية الواجبة عليهم، وهذا واجب "النصيحة" على الأمة، قال رسول الله ﷺ : "**الدين النصيحة. قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم** " [٤] وهو معنى قوله ﷺ : "**ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته** " [٥] وقوله ﷺ :

---

(١) عمر بن الخطاب د. سليمان محمد الطماوى - مرجع سابق - ص ٢٧٨ وما بعدها.
(٢) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة - ط٢ - ١٩٧٦ - ص ٩٨ وما بعدها ـ المرجع السابق.
(٣) الأحكام السلطانية للماوردى - ص ١٨ .
(٤) رواه مسلم فى صحيحه.
وفى رواية له "وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم" .
(٥) رواهما مسلم.

" ما من راع يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاشٌ لها، إلا حرّم الله عليه رائحة الجنة "[1]، وغش الراعى الرعية يستتبع عادة غش من دونه من أولى الأمر إياهم ، كما أن نصحه الرعية يستتبع عادة صلاح من دونه من ذوى السلطان. "حُمل مرة إلى عمر ابن الخطاب (ﷺ) مال عظيم من الخُمس، فقال : إن قوماً أدوا الأمانةَ فى هذا لأمناء. فقال له على ﷺ : " إنك أديت الأمانة إلى الله تعالى فأدّوا إليك الأمانة، ولو رتعت لرتعوا [2] " ، فالواجب إذن اتخاذ الإمارة ديناً وقربة إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما تفسَد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها : قال رسول الله ﷺ : " ما ذئبان جائعان أُرسلا فى غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه "[3] فأخبر أن حرص المرء على المال والرياسة يفسد دينه . . وغاية مريد الرياسة أن يكون كفرعون، وجامع المال أن يكون كقارون، وقد بين الله تعالى فى كتابه حال فرعون وقارون فقال تعالى : ﴿أولم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وآثاراً فى الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق﴾ [غافر : ٢١] وقال تعالى : ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين﴾ [القصص : ٨٣] فإن الناس أربعة أقسام : قوم يريدون العلو على الناس والفساد فى الأرض وهو معصية الله وهؤلاء هم شر الخلق. والثانى : الذين يريدون الفساد بلا علو كالسرّاق و المجرمين وسفلة الناس. والثالث : يريد العلو بلا فساد، كالذين عندهم دين يريدون أن يعلوا به على غيرهم من الناس . والقسم الرابع : فهم أهل الجنة الذين لا يُريدون علوا فى الأرض ولا فساداً مع أنهم قد يكونون أعلى من غيرهم [4].

---

(١) رواهما مسلم.

(٢) السياسة الشرعية لابن تيمية - ص ٤٤ .

وانظر مناقب عمر بن الخطاب لابن الجوزى - ص ١٢٩ .

حيث يقول : "عن سعيد بن أبى بردة قال : كتب عمر إلى أبى موسى الأشعرى، أما بعد فإن أسعد الرعاة من سعدت به رعيته وإن أشقى الرعاة عند الله من شقيت به رعيته. إياك أن ترتع فيرتع عمالك . فيكون مثلك عند ذلك ، مثل البهيمة نظرت إلى خضرة من الأرض، فرتعت فيها، تبغى بذلك السمن، وإنما حتفها فى سمنها أتسلم؟ .

(٣) رواه الترمذى، قال : حديث حسن صحيح .

(٤) السياسة الشرعية لابن تيمية - ص ١٨٦ - ١٨٨ .

(٤) المساواة فى تحمل التكاليف العامة :

شرع الإسلام المساواة بين المسلمين فى تحمل التكاليف العامة، ذلك لأن كل حق للفرد تجاه المجتمع يقابله واجب يؤديه للآخرين، ولا يقوم مجتمع انحرفت فيه هذه القاعدة أو السنة الاجتماعية وهي مُسَلَّمةٌ منطقية .

والتكاليف العامة على نوعين :

أحـدهمـا ـ المساواة مام الواجبات المالية . والزكاة هى الفريضة المالية العامة فى الإسلام وهى ركن من أركانه فلا يجوز أن يُعفى منها مسلم تتوافر فيه شروطها، كما لا يجوز الإخلال بقواعدها الشرعية • وقد بلغ من حرص الإسلام على تحقيق المساواة فى أدائها أن الخليفة أبابكر الصديق قاتل مانعى الزكاة، وقال فى ذلك كلمته المشهورة " والله لو منعونى عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه ما استمسك السيف بيدى " ، وقعود الحكومة الإسلامية عن تحصيل الزكاة الواجبة شرعاً يعتبر من أخطر منكرات ذوى السلطان فى هذا الزمان التى تفرض على الأمة واجب الحسبة على الحكومات والحاكمين لتغيير هذا المنكر الذى يعتبر من حقوق الله . لأنها فُرضت لتواجه حاجات الجماعة وهى على رأس مصادر الأموال التى تشكل موارد الدولة الإسلامية ويأتى بعدها ما جاء ذكره فى القرآن الكريم من تكاليف مالية وهى الفىء ، والجزية، والخراج، والغنيمة والخمس، وهى مرهونة بظروف وجودها التى لم تعد الآن قائمة فى المجتمعات الإسلامية .

أما الزكاة ففريضة واجبة وعدم أدائها إثم ومعصية . وقعود الدولة عن تحصيلها تفريط فى حق من حقوق الله يستوجب الحسبة على الحكومات لكفها عن هذا المنكر، والأصل فى شرعها إمداد الدولة بمورد مالى شرعى ثابت ومنتظم يفوق ما يسمى فى هذا العصر بالضرائب ويرجح ـ فيما أعتقد ـ ما تحرص عليه الحكومات مما يسمّى الموارد السيادية ، كالتى تُحَصَّل من السياحة وغيرها وقد خصَصْت السياحة بالذكر لأن حاجة الدولة إليها تضطرها عادة إلى سياسات وتصرفات وأعمال، قد لا يقرّها الشرع، وتتنافى مع مصلحة الوطن العُليا لسوء الاستغلال المقصود والمخطط له من

جانب دول معادية ، ويتحقق أثرها الضار على المستويات الاجتماعية والسياسية والأمنية ، وهذا أمره غير خاف على أحد .

كما تعتبر الزكاة هى البديل الشرعى عن المعونات الخارجية والقروض الأجنبية وأضرارها الحالية والمستقبلية على الاقتصاد الوطنى والاستقلال السياسى ناهيك عن سوء أثارها المعنوية التى تنال من كرامة الأمة والملّة ، قضية إسلامية وقومية ، والزكاة ليست بديلاً عن فكرة سن ضرائب تحتاج الدولة إلى مواردها فقد شرَع الإسلام للحكومة أن تكمل حاجتها من الموارد المالية عن طريق الضرائب العادلة . ويراعى فيها ما يراعى من القواعد الضريبية التى تكفل عدالتها مثل قاعدة عمومية الضريبة وعدم ازدواجيتها وكونها شخصية .

والآخر - يدخل فى باب المساواة فى تحمل التكاليف العامة المساواة أمام الخدمة العسكرية ، وهى مؤسسة على فريضة الجهاد فى الإسلام ، وهو من فروض الكفاية ، إلا إذا غُزى المسلمون فى عقر دارهم ، فإنه يكون فرض عين على كل مسلم ومسلمة ، وفرضها لرد العدوان وليست للاعتداء على الغير فإنه محظور فى شريعة الإسلام . لقوله تعالى : ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة : ١٩٠] .

المبحث الثاني

المساواة فى الدساتير العربية

نصت الدساتير العربية على مبدأ المساواة أمام القانون وفى الحقوق والواجبات[1] العامة دون تفريق بين المواطنين بسبب الأصل أو العقيدة أو اللغة أو الدين أو الجنس، كما نصت على المساواة أمام[2] الوظائف العامة، كما نصت كذلك على المساواة أمام التكاليف العامة[3].

أمثلة على عدم المساواة فى القوانين الوضعية وفى بعض نصوص دستور (١٩٧١) :

نحسب أن من أظهر الأمثلة على ما يعد إخلالاً بمبدأ المساواة فى باب الحقوق

(١) انظر : م (٤٠) من دستور جمهورية مصر العربية الصادر عام ١٩٧١ .
م (٦) من دستور المملكة الأردنية الهاشمية الصادر عام ١٩٥٢ .
م (٢٩) من دستور دولة الكويت الصادر عام ١٩٦٢ .
م (٧) من دستور الجمهورية اللبنانية الصادر عام ١٩٢٦ والمعدل عام ١٩٤٧ .
م (١٩) من دستور الجمهورية العراقية المؤقت الصادر عام ١٩٤٦ .
والفصل السادس من دستور الجمهورية التونسية الصادر عام ١٩٥٩ .
والفصل الخامس من دستور المملكة المغربية الصادر عام ١٩٦٢ .

(٢) انظر : م (١٤) من دستور جمهورية مصر العربية لعام ١٩٧١ .
م (٢٢) من الدستور الأردنى .
م (١٢) من الدستور اللبنانى .
الفصل الثانى عشر من دستور المملكة المغربية .

(٣) انظر : م (٤٠)، م (٣٨)، م (٥٨) من الدستور المصرى لعام ١٩٧١ .
م (١١١)، من الدستور الأردنى الصادر ١٩٥٢ .
م (١٨) من دستور الجمهورية اللبنانية .
م (٤٣١) من الدستور الكويتى .
الفصل السادس عشر من الدستور التونسى .
الفصل السابع عشر من الدستور المغربى .

السياسية فى القوانين الوضعية، وفيما اشتملت عليه بعض مواد دستور جمهورية مصر العربية أو فيما جرى العمل به فى واقعنا السياسى ما يأتى :

١ ـ الجمع بين رئاسة الدولة والرئاسة الحزبية :

فإنه يقوِّى من الدور الذى تلعبه الحكومات عادة فى تشكيل المجالس النيابية لما تمارسه من اختصاصات جوهرية فى هذا الشأن، مما يؤثر على مبدأ "المساواة" وما يعبر عنه أحياناً بمبدأ "تكافؤ الفرص" الواجب توافرها بين الأحزاب السياسية المشتركة فى المعركة الانتخابية إعمالاً لمبدأ المساواة فى الحقوق السياسية للمواطنين كافة. وترجع أهمية مراعاة ذلك إلى أن الإخلال بمبدأ المساواة من منظور كل من الإسلام والدستور على السواء فى هذا المقام، يؤثر على مدى مصداقية تمثيل البرلمان للشعب والتعبير عن إرادته الحرة، إذ يؤدى ذلك إلى النيل من حرية اختيار الأمة لنوابها الذين تثق بهم وهم أهل الشورى، وأهل الحل والعقد، الذين يرجع إليهم الناس فى نظر المصالح العامة فيما ليس فيه نص من الشارع ـ مختارين فى ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه، حيث تكون طاعتهم فيما يُجمعون عليه من رأى أو تشريع واجبة. كما أن من أوجب واجباتهم الأخذ على أيدى الظالمين من ذوى السلطان، فهم الذين يقومون على عوج الحكومة ويحتسبون على أولى الأمر التنفيذيين، ويمنعون منكرات الحاكمين التى تمثل اعتداء على حقوق الله موضوع الاحتساب، وظلم الحكام الناس أقبح المنكرات. ومن ثَم فإن أى مسلك أو عمل يكون من شأنه أن يعيب إرادة الناخبين فى اختيار من يثقون بهم بمحض إرادتهم الحرة يكون ضرباً من ضروب غش الأمة المحظور شرعاً، وهو يشمل "الغشوش السياسية"، وقد جاء الحديث النبوى بتحريم الغش على الأمة بإطلاق. قال رسول الله ﷺ : **"ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش رعيته، إلا حرَّم الله عليه الجنة"**[١]، وقوله ﷺ : **"من غش فليس منى"**[٢]،

(١) رواه مسلم فى صحيحه. انظر مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذرى جـ٢ ـ ص ٨٩.

(٢) رواه مسلم عن أبى هريرة (رضى) قال : أن رسول الله (ص) مر على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال ما هذا يا صاحب الطعام ؟ فقال : أصابته السماء يا رسول الله، قال : أفلا جعلته فوق الطعام كى يراه الناس ؟ من غش فليس منى" أى ليس على سيرتى الكاملة وهديى ومن المحافظين على شريعتى.

ومعلوم أن توصل نظام الحكم إلى من تثق بهم الأمة من أهل الحل والعقد دون تدخل من أحد أو سلطة لسبب أو آخر هو حجر الزاوية فى البناء السياسى للنظام الشورى الإسلامى للحكم ، وهو ما يعبر عنه بلغة هذا الزمان أن "سلامة النظام الديمقراطى كله تتوقف على صدق تمثيل البرلمان للشعب"[1]، وبناءً على ذلك فإن مقتضى إعمال مبدأ "المساواة" وتكافؤ الفرص بين الأحزاب السياسية فى الانتخابات البرلمانية[2] التى تجرى فى فترة يجمع فيها الرئيس الأعلى للدولة بين رياسة الدولة ورياسة الحزب ، أن يتخلى رئيس الدولة بمجرد توليته منصب الرياسة عن صفته الحزبية ليكون بحق رئيساً للجميع وبعيداً عن شبهة التحيز لحزبه ، وعن التعرض لضغوط الانتماء الحزبى ، حيث لا تُجهَل الآثار السلبية السيئة التى تنعكس على التجربة الديمقراطية من جرّاء ذلك ، نتيجة لما تمارسه الحكومات عادة من اختصاصات جوهرية فى العملية الانتخابية تؤثر على حيدتها ونزاهتها مما يعرض نتائجها للبطلان القانونى ، ويقضى إلى أن يفرغ النظام البرلمانى النيابى من مضمونه ، ويتحول إلى أسلوب حكم شمولى ، المعبر عنه بأسلوب الحزب الحاكم ، وهو نظام سياسى استبدادى ، وبالتالى لا تعود الأمة مصدر السلطة كما أراد لها نظام الحكم الإسلامى الراشد أو نظام الحكم البرلمانى الديمقراطى الصحيح ، وإنما تجتمع السلطات كلها فى قبضة السلطان ، كما اجتمعت لفرعون من قبل **﴿وإن فرعون لعال فى الأرض وإنَّه لمن المسرفين﴾** [يونس : ٨٣] وإن ظل النظام يرفع شعار الحكم الديمقراطى النيابى ، والتعددية الحزبية ، زوراً وبهتاناً .

٢ - تمييز رئيس الدولة :

عرفنا أن الشريعة الإسلاميه تسوّى بين رؤساء الدول والرعايا فى سريان القانون ، وأمام القضاء ، ومسئولية الجميع عن جرائمهم ، ومن أجل ذلك كان رؤساء الدولة فى

---

(١) انظر النظم السياسية والقانون الدستورى د. سليمان محمد الطماوى ١٩٨٨ ، ص ٦٠٦ .

(٢) انظر : النظم السياسية - الدولة والحكومة د. محمد كامل ليله - ص ٦٦٤ .

حيث يقول : "والجمع بين رياسة الدولة والرياسة الحزبية يجعل معركة الانتخابات الرئاسية من أقسى المعارك وأشدها عنفاً . . . والرئيس الذى يفوز فى تلك المعركة الطاحنة يعتبر نفسه مديناً لحزبه بذلك النجاح ، وهذا يضطره إلى تغليب مصلحة حزبه على اعتبارات السياسة العليا والصالح العام .

الشريعة أشخاصاً عاديين لا قداسة لهم ولا يمتازون على غيرهم إلا أنهم أثقل حملاً وأعظم مسئولية ، وإذا ارتكب أحدهم جريمة عوقب عليها كما يعاقب أى فرد . . وإذا ولى الإمام نائباً عنه أو قاضياً للحكم فى كل الجرائم ، كان من حق النائب أو القاضى أن يأخذ الإمام الذى ليس فوقه إمام ، بكل جريمة ، سواء مست حقا لله أو حقا للأفراد[1] ، ولا تعرف مبادئ الشريعة - كما لم يعرف تطبيقها على امتداد القرون - نظام المحاكم الخاصة فى تشكيلها ، أو الخاصة فى إجراءاتها كما تعرفه القوانين الوضعية ، ولذلك كان الخلفاء ورعاياهم من المسلمين أو غير المسلمين يمثلون أمام القاضى الذى يمثل أمامه عامة الناس . ويتبع فى اجراءات التقاضى ما ينطبق على هؤلاء كما ينطبق على غيرهم . وليس من شك أن هذا يعد أحد نتائج الأخذ بمبدأ المساواة الذى قررته النصوص [2] .

وبناء على ذلك يعتبر ما جاء فى نص م (٨٥) من دستور جمهورية مصر العربية لسنة ١٩٧١ "وتكون محاكمة رئيس الجمهورية أمام محكمة خاصة ينظم القانون تشكيلها وإجراءات المحاكمة أمامها ويحدد العقاب . . " مُغايراً أو مخالفاً لمبدأ "المساواة" من منظور الإسلام ، وأحد الأمثلة على عدم المساواة فى القوانين الوضعية ، حيث "تميز القوانين الوضعية دائماً بين رئيس الدولة الأعلى ملكاً كان أو رئيس جمهورية ، وبين باقى الأفراد . . "[3] .

هذا ويُزيد الوضع إخلالاً بمبدأ "المساواة" من المنظورين الإسلامى والدستورى أنه لم يصدر حتى الآن القانون الخاص بتشكيل المحكمة الخاصة الذى أشارت إليه المادة سالفة الذكر ، كما لم يصدر للآن كذلك القانون الذى أحالت إليه م (١٦٠) من الدستور الخاص بتنظيم محاكمة الوزراء ، وإجراءات تلك المحاكمة ، وضماناتها ، والعقوبات التى توقعها . "وهنا أيضاً نعيد التذكير بأن إجراءات الاتهام الجنائى لم تُطبَّق لا بالنسبة لرئيس الجمهورية ولا بالنسبة لأحد من الوزراء" [4] .

(١) التشريع الجنائى الإسلامى للأستاذ الشهيد عبد القادر عودة - ص ٣١٦ .
(٢) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية د. محمد سليم العوا (دار الشروق) ص ٢٣٠ .
(٣) التشريع الجنائى الإسلامى الأستاذ الشهيد عبد القادر عودة - جـ١ - ص ٣١١ .
(٤) النظم السياسية والقانون الدستورى د. سليمان محمد الطماوى - ص ٦٠٤ ، ٦٠٥ .

٣ - الإخلال بالمساواة بالنسبة لأعضاء البرلمانات :

إن "الحصانة" التى توفرها لأعضائها عضوية المجالس التشريعية أو ما فى حكمها من بعض الوجوه، دون الاختصاص التشريعى والرقابى مثل مجلس الشورى فى مصر، تمثل استثناء على مبدأ المساواة بين المواطنين فى القوانين الوضعية والأنظمة السياسية البرلمانية عامة، وللمشرع وجهة نظره فى إسبال هذه الحصانة على عضو البرلمان التى تدور حول حماية حقه فيما يبديه من أفكار وآراء فى أداء عمله فى المجلس أو فى لجانه من أن يتعرض له أحد أو سلطة بقصد منعه من إبدائها فتتعطل قاعدة الشورى ويتحول الحكم إلى نوع من الاستبداد. ولكن الشواهد كثيرة على سوء استخدامها والخروج بها عن مقصود المشرّع والحكمة منها، وقد تتخذ مظلة قانونية للتهرب من سلطان القانون نفسه وسلطات أجهزة التحقيق فى الدولة، كما تكون وسيلة للجهر بالسوء من القول الذى لا يحبه الله إلا أن يرخص فيه لمظلوم فيجهر بالشكوى من ظلمه شارحاً ظُلامته للحكام أو غير الحكام ممن ترجى مساعدته على إزالة الظلم فلا حرج عليه فى هذا الجهر لقوله تعالى : ﴿**لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعاً عليماً**﴾ [النساء : ١٤٨] "والجهر بالسوء أشد ضرراً من الإسرار به لأن ضرره وفساده يفشو فى جمهور الناس حتى لا يكاد يسلم منه أحد ولكن أذن به للمظلوم لأن الله لا يحب لعباده أن يسكتوا عن الظلم ويخضعوا للضيم، فإذا تعارضت مفسدة الجهر بالشكوى من الظلم وهو من تغوّل السوء، ومفسدة السكوت على الظلم وهو مدعاة فشوه والاستمرار عليه المؤدى إلى هلاك الأمم وخراب العمران، كان أخف الضررين مقاومة الظلم بالجهر بالشكوى منه وبكل الوسائل الممكنة ومشروعيته من باب الضرورات لأنه ارتكاب أخف الضررين، والضرورات تقدر بقدرها وفى الحديث المرفوع : " إن لصاحب الحق مقالاً "[١] وقوله تعالى : ﴿**وكان الله سميعاً عليماً**﴾ أى كان السمع والعلم ولا يزالان من صفاته الثابتة

---

(١) رواه أحمد وغيره.

فلا يفوته تعالى قول من أقوال من يجهر بالسوء ولا يعزُبُ عن علمه السبب الباعث له عليه[1].

والحق أن قواعد الشريعة لا تسمح بإعفاء أعضاء البرلمان من العقاب على الجرائم القولية التى يرتكبونها فى دار البرلمان، لأن الشريعة تأبى أن تميز فرداً على فرد، أو جماعة على جماعة، ولأنها تأبى أن تسمح لفرد أو هيئة بارتكاب الجرائم مهما كانت وظيفة الفرد أو صفة الجماعة[2].

٤ ـ اشتراط نسبة الـ ٥٠٪ للعمال والفلاحين فى جميع المجالس المُشَكَّلة بالانتخاب مخالف لمبدأ المساواة فى الحقوق السياسية:

أول من استحدث هذا الشرط هو ميثاق العمل الوطنى، وهو من موروثات النظام الدستورى فى ظل دستور ١٩٦٤ المؤقت التى انتقلت إلى الدستور الحالى دستور ١٩٧١ لا سيما قبل تعديله سنة ١٩٨٠، وقد جاء فى الفقرة الأخيرة من المادة ٤٩ من الدستور المؤقت "يشترط أن يكون نصف أعضاء المجلس على الأقل من العمال والفلاحين، وقد نصت عليه م (٥٩) من دستور ١٩٧١ تحت ما أسمته "حماية المكاسب الاشتراكية، وهو من المبادئ التى صيغت على أساس قيام التنظيم السياسى الواحد أيا كان اسمه، وقد تقررت هذه الضمانة كركيزة لتحالف قوى الشعب العامل"

(١) تفسير المنار ـ جـ٦ ـ ص ٥٠٦.

حيث يقول " : لأنه تعالى لا يخفى عليه شيء من أقوال العباد ولا من أفعالهم ولا نياتهم فيها، فمن كان معذوراً فى الجهر بالسوء الذى لا يحبه الله تعالى لعباده لضرره ومفسدته فيهم بسبب الظلم، فإنه تعالى لا يؤاخذه ولا يعاقبه على جهره، وربما أثابه على ما يقصد من رد الضيم عن نفسه وإرجاع الظالم إلى رشده، وإراحة الناس من شره، لأنه إذا لم يؤاخذ على ظلمه إياه يزداد ضراوة فيه وإصراراً عليه"

(٢) التشريع الجنائى الإسلامى الشهيد العلامة عبد القادر عودة ـ رحمة الله جـ١ ـ ص ٣٢٥.

حيث يقول : "وليس فى الشريعة ـ كما فى القانون ـ ما يدعو إلى تحليل الصدق والكذب معاً لأعضاء البرلمان والمتقاضين، لأن ذلك يجعل الصدق والكذب بمنزلة سواء. والشريعة توجب الصدق كل الوجوب وتحرم الكذب كل التحريم، فلا تجمع فى حكم واحد بين المتناقضين، ولأن أعضاء البرلمان هم أهل الرأى والشورى، فإذا أحل لهم الكذب وأمنوا العقوبة عليه، كانوا أقرب إلى مظنة الوقوع فيه. وما قيمة الرأى والمشورة من قوم يظن فيهم أنهم لا يصدقون فى كل الأحوال؟ ولأن الشريعة الإسلامية تقوم على المساواة، وفى تمييز أعضاء البرلمان والمتقاضين خروج على مبدأ المساواة".

فى ظل تنظيم سياسى واحد . أما فى ظل نظام الأحزاب المتعددة، فإن هذا الشرط يفقد أساسه . . والغريب فى الأمر أن هذا الشرط استمر حتى فى حالة تعدد الأحزاب . إذ ما يزال المشرع يشترط فى جميع المجالس المشكلة بالانتخاب أن تُشكَّل من ٥٠٪ من العمال والفلاحين على الأقل، وهو أمر كنا وما زلنا نرى أنه لا ينسجم مع تعدد الأحزاب [١]، ولا توجد صعوبة فى تَبيُّن إخلال الشرط بمبدأ المساواة القانونية فى الحقوق السياسية، وهو مما يجعل لفئة من فئات الشعب وصاية على باقى فئاته [٢] وفيه مساس بقاعدة دستورية مقررة، هى أن النائب يمثل الأمة كلها، الأمر الذى يتعارض مع الأسلوب الفئوى فى التمثيل البرلمانى .

مقارنة قِيَمِيَّة بين مبدأ المساواة فى الشريعة الإسلامية وبينه فى التشريع الوضعى وعند الغرب :

مما يتضح لنا من خلال ما تقدم من معالجة لموضوع مبدأ المساواة أن ثمّت أوجه فروق بين مفهوم هذا المبدأ فى النظرية الإسلامية، ومفهومه فى النظرية الديمقراطية وعند الغرب. وتأصيلاً لهذا الخلاف، نستطيع أن نقرر هنا أن مرجع هذا الخلاف وأساس هذه الفروق يعود إلى الخلاف فى "سلم القيم" كما هو من منظور الإسلام وكما هو فى الديمقراطية وعند الغرب . "فالمساواة" كقيمة وأصل من أصول الإسلام، معتبرة جزءاً من عقيدته وشريعته ومعدودة من حقوق الله أو من الحقوق المشتركة وحق الله فيها غالب، ومن ثم تقدمت على قيمة "النظام" وسائر الاعتبارات السياسية والمصالح المادية ، فكل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال، والدلائل على أنها غير ساقطة ولا ترجع لأختيار المكلف كثيرة [٣] فالمساواة، كالعدل والشورى، وسائر ما كان من هذا الباب مما شُرع لمصالح العباد، وحفظ مقاصد الشريعة فى الخلق [٤] هو " تشريع مبتدأ " ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكم [٥].

---

(١) انظر : النظم السياسية والقانون الدستورى د. سليمان محمد الطماوى - ص ٣٦٤، ٤٣٥، ٤٥٥ .

(٢) المرجع السابق- ص ٤٥٦ .

(٣) الموافقات للشاطبى - جـ٢ - ص ٣٧٥.

(٤) وهى ما يسمى مجموع الضروريات الخمس : حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهى كما قال الشاطبى مراعاة فى كل ملة .
انظر الموافقات للشاطبى - جـ٢ - ص ١٠ .

(٥) المرجع السابق- ص ١١ .

فالمساواة فى الإسلام إذن غير قابلة للإسقاط أو التغيير أو التبعيض أو الانتقاء فى التعامل بها ومعها، على اختلاف، الظروف، والأحوال والشخوص، والعلاقات بين الناس عامة وفى المجتمع الإسلامى خاصة. وقد تجلى هذا المعنى فيما سقناه من قصة فتح "سمرقند" التى دلت على فهم المسلمين الأوائل للمكان السامى الذى يجب أن تنزله القيم العليا فى الشريعة الإسلامية : كالعدل، والمساواة، وإنها مقدمة على اعتبار المصالح والنظام، مهما كلّفهم ذلك من خيار صعب تعظم معه الخسارة المادية أو فوات المصلحة. وأن لا خيرة لهم فى ذلك. وليس كذلك الأمر مع من تحكمهم الشرائع الوضعية والفلسفة العلمانية أى الدنيوية البحتة.

وإذا كانت مأساة "المساواة الغائبة"، و "العدل الضائع"، و "الشورى المفتقدة" وغيرها من القيم الدستورية العليا فى شرعنا، باتت تؤرق دعاة الإصلاح فى منطقتنا العربية الإسلامية، وتشغل بال أهل الفكر والنظر فى الأمة، لاسيما بعد أحداث الحرب الخليجية الأخيرة، وتداعياتها الأسيفة والمنذرة بسوء العواقب، فإنّا نقول مع القائلين بأن "لدى العالم سوابق تشهد بإمكانية تحقق هذه المبادئ من تاريخنا الإسلامى الناصع، ومن تجربة الإسلام الرائدة فى مجال تحقيق مبدأ المساواة - ونظائره - مما اعترف به العدو قبل الصديق، وأقرَّ به المنصفون من كُتّاب الغرب ومفكريهم - فنجد توينبى - مثلاً - يقول : " إن الإسلام قد قضى على النزعة العنصرية، والصراع الطبقى، بتقرير مبدأ الإخاء الإسلامى، والمساواة المطلقة بين المسلمين. وعلى الغرب أن يأخذ بهذا المبدأ الإسلامى، لتنجو المدنية الحالية مما بدت فيها اليوم من عناصر العداء" ويقول جورج برنارد شو : "الإسلام يوحّد بين أهل العقيدة المشتركة، دون أن يجعل أى فرق بينهم، بسبب أوطانهم أو ألوانهم أو جنسياتهم . . وهو المبدأ الذى لم يُعرف عند الروم السابقين. ولا عند الأوروبيين والأمريكيين الحاضرين"[1].

---

(١) الإسلام فى غزوة جديدة للفكر الإنسانى للأستاذ أنور الجندى.
من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٩٦٤ - ص ٢٢٦.
مشار إليه فى : حقوق الإنسان وحرياته الأساسية د. عبد الوهاب عبد العزيز الشيشانى - ص ٢٤٩.

ونعتقد أن ماجاء فى كلامنا عن مبدأ المساواة فى كل من الشريعة الإسلامية ، والديمقراطيات الغربية ، نظريةً وتطبيقاً ، كان لتوضيح الفارق الجوهرى بينهما المتمثل فى الخلاف فى "سلم القيم" الذى يعكس بدوره الخصائص التى تميز الحضارات بعضها عن بعض ، عقائديا وثقافيا وتاريخيا وتراثيا .

المـــراجع

- القرآن الكريم
- أبو الأعلى المودودى - الحكومة الإسلامية ، ترجمة أحمد إدريس القاهرة . دار المختار الإسلامى ١٩٩٧ .
- نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون بيروت مؤسسة الرسالة ١٩٦٩ .
- ابن الأثير عز الدين أبو الحسن - الكامل فى التاريخ ، بيروت ، دار صادر
- أحمد زكى صفوت - جمهرة خطب العرب .
- أحمد كمال أبو المجد الدكتور - حوار لا مواجهة ، دراسات حول الإسلام والعصر
- الباقلانى - أبو بكر - التمهيد فى الرد على الملاحدة والمعطلة . تحقيق د/ عبد الهادى أبو ريدة و د/ محمد الخصرى
- البلاذرى ، أحمد بن يحيى - فتوح البلدان .
- تقى الدين أحمد بن تيمية - مختصر منهاج السنة (المنتقى من منهاج الاعتدال فى نقض كلام أهل الرفض والاعتدال) تحقيق الشيخ / محب الدين الخطيب .
- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم - الحسبة فى الإسلام ، تقديم محمد المبارك ، المدينة المنورة ، الجامعة الإسلامية .

ـ السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية .
القاهرة ، دار الشعب ١٩٧١ .

ـ ابن كثير ـ البداية والنهاية .

ـ جميل ميمنة ـ مشكلة الحرية فى الإسلام .

ـ ابن الجوزى ، أبو الفرج ـ مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب .
بيروت ، دار الكتب العلمية .

ـ ابن سعد ـ الطبقات .

ـ الجوينى ، إمام الحرمين ـ غياث الأمم فى التياث الظلم .
تحقيق د/ عبد العظيم الديب ، ط ٢ .

ـ ابن حجر العسقلانى ، أحمد ـ فتح البارى شرح صحيح البخارى .
تحقيق عبد العزيز بن باز ، المكتبة السلفية .

ـ ابن حزم الظاهرى ، على بن أحمد ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل .

ـ ابن حسان الدين ، علاء الدين على ـ كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال .
حلب مكتبة التراث الإسلامى .

ـ الزيلعى ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق .
المطبعة الأميرية ، ١٣١٤ هـ .

ـ سليمان محمد الطماوى الدكتور ـ عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة
الحديث . ، ط ٢ ، ١٩٧١ .

ـ السيوطى ، جلال الدين ـ تاريخ الخلفاء ، بيروت ، دار الكتب العلمية .

- الشهرستانى، محمد بن عبد الكريم - الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلانى، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبى ١٩٦٧.

- صلاح الدين دبوس، الدكتور - الخليفة توليته وعزله. القاهرة، مؤسسة الثقافة.

- ضياء الدين الريس، الدكتور - النظريات السياسية الإسلامية. مطبعة الرسالة ١٩٥٧.

- ظافر القاسمى - نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ. بيروت ١٩٧٤.

- عبد الحليم أبو شقة - تحرير المرأة فى عصر الرسالة.

- عبد الحليم متولى، الدكتور - مبادئ نظام الحكم فى الإسلام. ط ٤.
- القانون الدستورى والأنظمة السياسية.

- عبد الرازق السنهورى، الدكتور - فقه الخلافة وتطورها. ترجمة نادية عبد الرازق السنهورى، توفيق الشاوى، القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

- عبد القادر عودة، الدكتور - التشريع الجنائى الإسلامى.

- عبد الوهاب خلاف - السياسية الشرعية.

- الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد - إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة.

- فهمى هويدى - مواطنون لاذميون.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن - الطريق الحكمية فى السياسة الشرعية. بيروت،

أبى بكر دار الكتب العلمية .

- ابن ماجه، عبد الله محمد بن يزيد - سنن ابن ماجه . القاهرة، المطبعة التجارية .

- الماوردى، على محمد بن حبيب - الأحكام السلطانية . القاهرة، مصطفى الحلبى ١٩٦٠ .

- محمد أبو زهرة الإمام - تاريخ المذاهب الإسلامية .

- محمد حميد الله، الدكتور - مجموعة الوثائق السياسية .

- محمد رشيد رضا - تفسير المنار .

- محمد سليم العوا، الدكتور - فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، ط ٣، ١٩٧٩ .

- محمد عبد القادر أبو فارس، الدكتور - النظام السياسى فى الإسلام . الجامعة الأردنية

- محمد الغزالى، الشيخ - الإسلام والاستبداد السياسى . القاهرة، دار الكتاب المصرى .

- محمد المبارك - الدولة ونظام الحسبة فى الإسلام عند ابن تيمية

- محمد مصطفى شلبى، الدكتور - الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية .

- محمد يوسف موسى، الدكتور - نظام الحكم فى الإسلام .

- محمد شلتوت، الشيخ - الإسلام عقيدة وشريعة .

- الإمام مسلم - كتاب الظلم .

- المنذرى، الحافظ - مختصر صحيح مسلم .

- ناصر الدين الألبانى - سلسلة الأحاديث الصحيحة .

- النووي، يحيى بن شرف - صحيح مسلم بشرح النووي. القاهرة، المطبعة الأميرية.

- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك - السيرة النبوية.

- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم - كتاب الخراج.



مُحتويات الكتاب

رقم الإيداع ٢٩٠٠ / ٩٨
I.S.B.N. 977 - 09- 0438- 4

مطابع الشروق

القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى - ت:٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣ - فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)



فى الفقه السياسى الإسلامى

موضوع هذا الكتاب يعالج فى موضوعية وبمنهجيّة أبرز أصول شرع الإسلام وهوية الأمة وأهم الدعائم الدستورية التى يقوم عليها نظام الحكم فى الإسلام وهى : الشورى والعدل والمساواة ، وتؤكد كلّها ما للمحكومين من حقوق فى أعناق الحكام نص عليها القرآن وبينتها السنة ، كما أوجبا فى المقابل طاعة الأمة لولاة أمرها فى المعروف دون المعصية . وبذلك ينصلح حال الراعى والرعية ، وتستقيم أمور الأمة ، وتتقارب دولها فى سياستها ، وتتوحد كلمتها ، وتعتمد على ذاتها ، ويمتنع على أعدائها اختراقها أو العدوان عليها ، ولا تحل بها الفتن ولايشيع فيها الفساد ، وتستطيع استرداد ما ضاع من حقوقها ومقدساتها .

وعنى المؤلف فى دراسته التنظيرية ببيان سيادة هذه المبادىء وما يدخل فى منظومتها على اعتبار المصالح الذاتية عند التعارض ، فلا يجيز شرع الإسلام لبعضها أو الكيل فيها بمكيالين كما يفعل الغرب المادى النزعة العلمانى الوجهة فى كل أمره ، نزولا على إعتبار مصالحه إن كانت غير مشروعة . والأستاذ فريد عبد الخالق شاهد عصر على الحركة التجديدية الإسلامية الراشدة منذ الأربعينيات وحتى يومنا هذا . وهو مع تقدمعمره لا يزال مشتغلا بأمانة الكلمة وتبعة الهمّ العام ، ويعدّ أحد رموز مدرسة الفكر المستق المتوازن . والوعى بمتغيرات العصر، وبالفقه الراشد فى الكتاب والسنة .

يمتاز المؤلف الأستاذ فريد عبد الخالق بأنه جمع فى دراسته العليا بين العلوم والرياضيات، والقانون والشريعة ، وقد عمل مديرا عاما لدار الكتب المصرية ودار الوثائق القومية فى السبعينات ، ثم وكيلا لوزارة الثقافة لشئونهما .

ومما صدر له :

«أساسيات فى موضوع الإسلام والحضارة» ، بحث ألقى فى «الندوة العالمية للشباب الإسلامى» بالرياض ، عام ١٩٧٩ ، « الإخوان المسلمون : فكرة وحركة » بحث إلقى فى « ندوة البحرين » بتكليف من مكتب التربية للخليج العربى ، عام ١٩٨٤ ، « الإخوان المسلمون فى ميزان الحق» كتاب صدر له عام ١٩٨٧ ، « مأساة المسلمين فى البوسنة والهرسك » ملحمة شعرية ، عام ١٩٩٣.

دار الشروق

القاهرة : ٨ شارع سيبوية المصرى ـ رابعة العدوية ـ مدينة نصر
ص. ب : ٣٣ البانوراما ـ تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص. ب : ٨٠٦٤ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)